
VE
RI
TAS



VERSUCH

EINER

DARSTELLUNG DER ETHIK JOSEPH BUTLERS.

INAUGURAL-DISSERTATION

ZUR ERLANGUNG DER DOCTORWÜRDE

VORGELEGT

DER

HOHEN PHILOSOPHISCHEN FAKULTÄT

DER

UNIVERSITÄT LEIPZIG

VON

JOSEPH CULLEN AYER JR.

AUS BOSTON, MASSACHUSETTS, U. S. A.

LEIPZIG

DRUCK VON G. KREYSING.

1893.

PETER HENRY STEENSTRA,

DOCTOR DER THEOLOGIE

UND PROFESSOR DER ALTTESTAMENTLICHEN EXEGESE

AN DER EPISCOPAL THEOLOGICAL SCHOOL CAMBRIDGE,

MASSACHUSETTS

GEWIDMET.

Inhaltsverzeichniss.

Die Citate beziehen sich auf folgende Ausgaben:

Wundt, Wilhelm. Ethik, 2. Ausgabe. — Physiologische Psychologie. 3. Ausgabe. — Vorlesungen über die Menschen- und Thierseele, Leipzig 1892. — System der Philosophie, Leipzig 1889.

Paulsen, F. Einleitung in die Philosophie, Berlin 1892. — System der Ethik, Berlin 1891.

Höffding, H. Psychologie in Umrissen übersetzt von Bendixen, Leipzig 1887. — Grundlage der Humanen Ethik, Bonn 1880.

von Gizycki, G. Die Philosophie Shaftesburys, Leipzig 1876. — Die Ethik David Humes, Breslau, 1878.

Martineau, James. Types of Ethical Theory, Oxford 1885.

Green, T. H. Introduction to Hume (siehe Hume, auch abgedruckt in Greens Works I).

Sidgwick, H. Methods of Ethics, London 1877.

Stephen, Leslie. English Thought in XVIII. Cent. London 1876. — Science of Ethics.

Jouffroy, Th. Cours de Droit Naturel, Paris 1858.

Jodl, F. Geschichte der Ethik in der neueren Philosophie, Stuttgart 1882/89.

Vorländer, F. Gesch. der phil. Moral-, Rechts- und Sittenlehre der Engländer und Franzosen, Marburg 1855.

Whewell. Lectures on the History of Moral Philosophy.

Collins, Lucas. Butler, Edinburgh 1890.

Maurice, F. D. The Conscience, London 1883.

Butler, J. Works in 2 vols. Oxford at the Clarendon Press 1874. (Die beste Ausgabe.)

Hume, D. Works in 4 vols. edited by T. H. Green and Grose, London, 1875. (Die beste Ausgabe.)

Hutcheson, F. Inquiry into the Original of our Ideas of Beauty and Virtue, 1725. (Nicht nach Seitenzahl.) — A System of Moral Philosophy, 1755.

Shaftesbury, A. Earl of, Characteristics, Basel 1790. (Nicht nach Seitenzahl.)

Locke, J. Essay on Human Unterstanding, London s. J. (Nicht nach Seitenzahl.) Die anderen Citate werden im Texte genügend erläutert.

Makintosch, Sir J. Dissertation on the Progress of Ethical Philosophy.

Whewell. Seine Ausgabe der Predigten Butlers mit Anmerkungen.

Ueber die Ethik Butlers.

Einleitung.

§ 1.

Ursprung und Verlauf der Ethischen Discussion in England.

Bei der Veränderung, die das politische und kirchliche Leben im XVII. Jahrhundert in England erlitt, musste die Frage nach dem Ursprung und der Grundlage von Gesetz, Moral und Religion auftauchen. Hatte auch die Reformation ein Jahrhundert vorher ihren Weg durch das nördliche Deutschland und durch das britische Inselreich genommen, so fand sich doch der politische Character, den sie überall annahm, nirgends so scharf ausgeprägt, als gerade in England. Ja selbst Schottland steht in diesem Punkt hinter ihm zurück. — Heinrich VIII. verdanken wir die Trennung der englischen Kirche von Rom, und waren hierbei auch weniger innere Ueberzeugung, als vielmehr rein politische und persönliche Gründe massgebend, so war auch anderseits keine allzugrosse Wirkung auf die philosophische Denkweise der Zeit zu verspüren. Zwar hatte Calvins Lehre unter den mehr radikalen Reformgeistlichen manchen Anhänger gefunden, aber eine Wandlung im wahrhaft kirchlichen Geiste trat doch erst ein, als die Puritaner und andere Dissenters in heftiger Fehde entbrannten. Vierzehn Jahrhunderte schaute die Kirche auf die Welt herab, sah Reiche entstehen und vergehen, der Menschen Geschlechter kommen und an sich vorüber-

gehen, — sie selbst blieb unerschüttert. Hatte doch sogar die Reformation wenig mehr als ihr Haupt verändert und es ihr dann überlassen, sich so gut es ginge den neuen Verhältnissen anzubequemen. Wir wiederholen also: Die Denkweise blieb die alte, von politischen Erwägungen beeinflusste, und über ein Jahrhundert hindurch war wenig von dem Hauche eines neuen Geistes zu spüren. Fast das einzige Werk in dieser Zeit von philosophischer Bedeutung ist, wenn wir von Lord Bacon absehen, die Abhandlung Richard Hockers über „the Laws of Ecclesiastical Polity", — ein Versuch, sich von der blossen, überlieferten Denkweise loszumachen und mehr die Natur des Gesetzes zu untersuchen (vgl. bes. B. I). Nach seiner Erklärung ist Gesetz Richtschnur für die Güte der Handlungsweise (directive rule to goodness of operation). Das lässt sich vollkommen auf das Naturgesetz anwenden; denn positives Gesetz kann dem Naturgesetz in seiner Vollkommenheit nur annähernd gleichkommen, weil es auf Einsicht begründet ist, die niemals vollkommen sein kann. Neben diesem Buche verdient Herbert v. Cherburys „de Veritate" als Merkstein der Geistesentwicklung Englands hervorgehoben zu werden. Dann brach der Sturm los, der über Staat und Kirche hinwegbrauste, der den König und den Erzbischof auf das Schaffot brachte, und die Nothwendigkeit machte sich dringend fühlbar, die Frage nach der nationalen Existenz so zu lösen, dass sie sicher stand vor jedem Parteigetriebe, unabhängig von religiöser Leidenschaft und blindem Zelotenthum. Man bedurfte für dieses Werk einer Basis, an die die Wogen des Classenhasses der menschlichen Gesellschaft nicht heranreichten. Es war auch nothwendig, dass die Partei, die am meisten unter den sozialen Umwälzungen und Unruhen gelitten hatte, die das Land an den Rand des Verderbens brachte, etwas zur Vertheidigung ihrer Staatsidee ausfindig machte, was vom göttlichen Rechte gleichweit entfernt war wie vom blossen Machtbesitz.

Die Erscheinung des Leviathan kann man sehr wohl

den Zankapfel nennen, der mitten unter die englischen Theologen, Moralphilosophen und Gesetzgeber geworfen wurde. Was man auch immer für Ueberlieferung der Schule gehalten hatte, was unter der Macht der Gewöhnung schliesslich als selbstverständlich galt, dem wurde plötzlich eine neue Theorie entgegengestellt, von der man bisher keine Ahnung hatte und der gegenüber man wehrlos dastand. Hobbes hatte sich nicht auf die Offenbarung berufen, wohl aber auf die Vernunft. Er wies auf ganz andere Gründe für den Staat und namentlich für die Moral, als diejenigen waren, welche so lange und so sicher auf veralteten und verehrten Sätzen ruhten. Mit ihrer Vertheidigung der traditionellen Gründe der Moral konnten die transcentlentalen Untersuchungen seiner Gegner, der Cambridger, nichts ausrichten. Der neue Krieg forderte neue Waffen, da selbst Cudworths Schrift über wahre und unveränderliche Moral, auch wenn sie zu seinen Lebzeiten erschienen wäre, kaum Gutes gewirkt hätte. War auch seine Art zu schreiben hier eine bessere als in seinem Hauptwerk, musste man auch seine Mässigung anerkennen, so lief doch der ganze dort entwickelte Gedanke ebenso gegen den damaligen Zeitgeist, wie seine grössere unförmliche Abhandlung selbst. Anderseits aber schien Filmers Theorie vom Staat, anstatt für die Ansichten Hobbes neue Freunde aus den religiösen Parteien zu gewinnen, gerade dazu angethan, die ganze Sache in Misscredit zu bringen. Als nun endlich die Revolution unter der schon lange glimmenden Asche hervorbrach, da war auch der Boden für eine neue und fruchtbringende Behandlung der Frage gelockert. Göttliches Recht der Könige mag immerhin bei den non-jurors als beliebtes Dogma gelten, das Volk aber hatte das Beispiel erlebt, dass ein König entthront und seine Erben von der Nachfolge ausgeschlossen wurden. Ebenso sah es, wie andere durch das Parlament gewählt wurden. Ein Monarch jedoch, der seine Krone vertragsmässig empfängt, in dessen Adern auch nicht ein Tropfen angestammten Herrscherblutes floss, war etwas, das alle

Speculation a priori über den Haufen warf. Und nun muss man die Moraltheorie betrachten und die Begründung der Glaubenslehren. Der Staat war das verkörperte Volk und das Gesetz — der Ausdruck seines Willens. War nun auch das Moralgesetz der Ausdruck seines Willens, oder sollte man dieses vielmehr auf unabhängige und allgemeine Gründe zurückführen? War Religion Gewohnheitssache, liessen ihre Dogmen Vernunftsbeweise zu, gestattete sie den Menschen, sich etwas Wirkliches unter den in mystisches Dunkel gehüllten Wundern zu denken, war es möglich, dass ein billiger Vernunftsgrund für sie herbeigebracht werden konnte? Solcherlei Fragen drängten sich in Masse dem menschlichen Verstande auf und forderten Antwort. Es hat auch nicht an Versuchen zu solchen gefehlt, und oft verräth ihr blosser Ton ihre Quelle. Die ganze Literatur der Vertheidigungsschriften war, obgleich gegen den Deismus gerichtet, dennoch durch und durch deistisch, und gerade die Verfechter dieser Moraltheorie, die doch eben mit den Sätzen der heiligen Schrift in Widerspruch zu sein schien, sassen im Schosse der Kirche. Ja, einer war kein Geringerer als ein Archidiaconus, während ein Bischof der ausgesprochenste Vertheidiger des Sensualismus war, den England je hatte. Volk und Geistlichkeit, Deisten und Christen waren in gleicher Weise bemüht, Moral auf etwas sicherern Boden zu stellen, als ihn ein angenommenes Gesetz einer allmächtigen Gottheit gewährte.

Lockes Philosophie machte die Untersuchungen auf diesem Gebiet noch dringender. Bis dahin konnten die Bekenner der hohen Moraltheorie ohne Bedenken dem Willen Gottes oder anderseits ihrer angeborenen Idee von Recht und Unrecht folgen. Ist Gottes Wille die Ursache jeder Unterscheidung zwischen Recht und Unrecht, dann müssen auch die von seiner eignen Hand in unsere Brust gelegten Ideen der Ausdruck seines Willens sein, und eben deshalb auch als Hauptgrundsätze für irgendwelchen Gang einer Speculation angesehen werden können. Dieser Baugrund würde schon in sich eine gute Gewähr für sein

Bestehen in sich bergen. Jene Argumentation aber, die sich nicht auf eine besondere Art der Offenbarung gründen konnte, wurde durch Lockes Philosophie vollständig über den Haufen geworfen. Herausgefordert durch die gewöhnliche Form der Lehre von den angeborenen Ideen, trieb er mit grosser Ausführlichkeit die Anhänger einer unmittelbaren Moral dazu, sich eine sichere Stellung zu suchen. Die Aprioristen waren nur durch Clarke und Wollaston vertreten; die aber, welche dauernde Früchte zeitigen sollten, wandelten in Lockes Fusstapfen und folgten seiner Methode; zum wenigsten wandten sie ihre Aufmerksamkeit der psychologischen Seite der Moral zu. In der Reihe jener Philosophen nimmt Butler eine besondere Stellung ein, insofern nämlich, als er offen den Werth der aprioristischen Methode anerkennt, sich aber dennoch aus praktischen Gründen der psychologischen Methode bedient. Ueber seinen Werth herrscht keine Meinungsverschiedenheit, und Martineau sagt bezüglich der psychologischen Richtung jener Zeit, dass England die Rückkehr zu der wesentlichen Begründung christlicher Religion und Moralphilosophie dem Bischof Butler zu danken hat. (Types of Eth. Theor. I, 19.)

§ 2.
Butlers Leben.

Joseph Butler wurde am 18. Mai 1692 zu Wantage in der englischen Grafschaft Birks geboren. Seine Eltern gehörten dem Mittelstande an und lebten in guten Verhältnissen. Obgleich sie Presbyterianer waren, schickten sie dennoch ihren Sohn auf eine Latein-Schule, die ein Geistlicher Namens Philip Barton leitete, dem Butler später die Pfarre von Hutton in Essex übertrug. Lange jedoch war es dem jungen Butler nicht vergönnt, diese Schule zu besuchen, denn seine Eltern fürchteten, er möchte ihren Wunsch, ihn als Geistlichen ihrer Secte zu sehen, nicht verwirklichen. Deshalb wurde er nach Gloucester auf eine Dissenting School gebracht, die später nach Tewkesbury

verlegt wurde. Er war noch Schüler dieser Anstalt, als er bereits Proben seiner Begabung für metaphysische Speculationen in einer Kritik Clarkes gab, die er brieflich an diesen selbst richtete und die Clarke auch beantwortete (Clarke Ed. 1738, vol. II Butler Oxf. 1874 II, 349—375).

Als er 22 Jahre alt war, beschloss Butler zur anglikanischen Kirche überzutreten. Der Widerstand seiner Eltern, die so ihre Lieblingswünsche vereitelt sahen, war bald überwunden, so dass er nach Oxford übersiedeln und dort das Oriel College besuchen konnte. Am 16. October 1718 erwirbt er sich den Grad eines baccalaureus artium, und in demselben Monat noch wurde er zum Diaconus befördert. Nicht lange darauf finden wir ihn als Priester ordinirt. Im darauffolgenden Jahre (1719) bekam er die Predigerstelle an der Rolls-Capelle, wo er 8 Jahre in dieser Eigenschaft blieb. In dieser Zeit wurden jene 15 Predigten gehalten, die sein Ruhmestitel als Moralphilosoph sind. Dann folgte eine lange Reihe von Würden, die das Schicksal auf seinen Scheitel häufte. Er wurde Stiftsherr von Salisbury (1721), erhielt die Pfründen von Houghton-le-Skerne, nahe bei Darlington (1722), und ganz besonders die von Stanhope in Weardale (1725). Im Jahre 1726 erschien die erste Ausgabe seiner Predigten und 10 Jahre später eine zweite. 1736 veröffentlichte er sein berühmtes Buch „The Analogy of Religion, natural and revealed to the Constitution and Course of nature“, ein Werk, das trotz all' seiner Unvollkommenheit zahlreiche Auflagen erlebt hat, und das noch jetzt als Textbuch im Gebrauch ist. 1736 auch erhielt er eine Praebende in Rochester und wurde zum Privat-Caplan der Königin (Clerk of the Closet of the Queen) ernannt. Nach ihrem Tode (20. Nov. 1737) wurde er zum Bischof von Bristol geweiht und zwar auf Empfehlung der sterbenden Königin. Den Bischofstuhl von Durham lehnte er 1741 ab, da er ihm unter Umständen angeboten wurde, die den Verdacht der Simonie in ihm wach riefen, und darin hatte er ganz Recht. 1746 endlich wurde er Privat-Caplan des Königs

und das Jahr darauf bot man ihm den erzbischöflichen Stuhl von Canterbury an. Er schlug ihn aus und wurde im Juli 1750 nach Durham versetzt, wo er nicht ganz zwei Jahre lebte. Denn am 16. Juni 1752 starb er zu Bath, wohin er sich aus Gesundheitsrücksichten begeben hatte.

§ 3.

Die Art der Butlerschen Darstellung. Seine Predigten.

a) Ihre Anordnung und Zeitbestimmung.

Die Art und Weise in welcher Butler uns seine Philosophie vorführt, eignet sich keineswegs für eine systematische Behandlung; denn sie giebt genug Anlass zu Missverständnissen, und wie vollständig er das ganze Gebiet der Moral beherrscht, erhellt durchaus nicht aus den Gegenständen seiner Predigten, deren Ordnung und Auswahl ganz nach Belieben getroffen zu sein scheint. Abgesehen natürlich von denen, welche ursprünglich im Zusammenhang vorgetragen worden sind. In der ersten „Ueber menschliche Natur“ und der zweiten und dritten „Ueber den Menschen als moralisches Wesen“ (On man considered as a moral agent) haben wir die zusammenhängendste Darstellung, die er versuchte; die vierte „Ueber die Regierung der Zunge“, hat, abgesehen von einer ganz kurzen Stelle auf Seite 44 ff., kaum eine Beziehung zu seinem ethischen System. Die beiden Predigten „Ueber das Mitleid“ haben es mit Punkten zu thun, die bereits in der ersten Predigt abgehandelt sind, und die bei mehr systematischer Behandlung dort erledigt sein würden. Predigt VII „Ueber Balaams Character“ behandelt in erbaulicher Weise die Frage nach dem Gewissen. Die achte, welche über die Wiedervergeltung predigt, ist eine Auseinandersetzung und Darlegung des Moralvermögens, oder vielmehr die Untersuchung eines ihrer Elemente, während die nächstfolgende „Ueber die Vergebung von Beleidigungen“ eine Warnung vor zu praktischer Bethätigung des Rache-

gefühls ist. Die „Ueber Selbsttäuschung" bildet eine Auseinandersetzung der Conflicte, die im Zusammenhange mit dem moralischen Fühlen entstehen. Predigt XI und XII, welche die Nächstenliebe zum Gegenstand haben und XIII und XIV, über die Frömmigkeit, oder die Liebe zu Gott, gehören in gewissem Sinne zusammen; denn sie laufen auf dasselbe Princip hinaus, und dennoch können wir sie nur insoweit verbinden, als sie Butler thatsächlich verbunden hat. In ihnen findet sich manche Erklärung von Stellen aus den drei ersten Predigten, nur ist die Theorie über die Natur der Leidenschaft, auf der sie beruhen, fundamentaler als in den ersten drei Predigten. Die XV. Predigt „Ueber die Unwissenheit des Menschen" hat wenig mit seinem Moralsystem zu thun. Sie scheint eine Vorausnahme der Grundsätze der „Analogy" zu sein.

Man sieht, dass es nicht möglich ist, irgend eine Hypothese über die Ordnung, in der diese Predigten gehalten wurden, aufzustellen. Giebt er auch selbst einige wenige Andeutungen, so fehlt doch jegliche Spur eines Versuchs sich dem Kirchenjahr anzubequemen. Nur einmal verweist er auf die Tagesepistel, und hier hat er auch den Sonntag angemerkt. Aber selbst damit ist uns bei dem Versuch, die Predigten zu ordnen, nicht geholfen. Diejenigen, in denen sich kirchliche Daten finden, sind die VI., welche für den ersten Fastensonntag bestimmt ist, die VII., für den zweiten Sonntag nach Ostern und die XI., für den Advents-Sonntag. Gehen wir nun von der Voraussetzung aus, dass Predigten, die Beziehungen zu einander haben und nach rück- und vorwärts Fingerzeige geben, auch an aufeinander folgenden Sonntagen gehalten worden sind, so haben wir Grund, die fünfte Quinquagesima zuzuweisen, da für diesen Sonntag ihre Epistel über I. Cor. 13 am besten passt; ebenso gehörte die zwölfte dem zweiten Advents-Sonntag, und hat auch die vierte einen Theil der Epistel des fünften Sonntags nach Ostern zum Text, so ist doch auf die Tagesepistel keine Beziehung genommen. Der Text der ersten kommt

in der Epistel des ersten Sonntags nach Epiphanias vor, daraus aber können wir nichts schliessen. Wäre es nun auch möglich aus dem Inhalt der Predigten die kirchlichen Daten mit Sicherheit zu bestimmen, so folgte daraus doch noch kein Schluss auf die Bestimmung ihrer Reihenfolge, da sie zu verschiedenen Zeiten während einer Amtsthätigkeit von 8 Jahren gehalten worden sind. Samuel Halifax, Bischof von Gloucester, sagt in der kurzen Lebensbeschreibung Butlers von der „Analogy" (p. XLVII), dass die Predigten Anfangs 1726 veröffentlicht worden seien, d. i. ein Jahr nach Butlers Einführung in die reiche Pfarre von Stanhope. Vielleicht kann man also XI u. XII dem Jahre 1724 zuweisen, oder einer etwas früheren Zeit; VII muss als spätestes Datum 1725 haben. Bedenkt man jedoch, dass im Ganzen nur neun Angaben gemacht werden konnten, für 5 Gruppen und 4 unabhängige Predigten, und ferner, dass diese eine Auswahl sind von anderen in acht Jahren gehalten, so wird die Wahrscheinlichkeit die Frage unseres Kapitels zu lösen gleich Null.

§ 3.

b) Schwierigkeiten und Grenze einer Predigt als einer Gelegenheit für die Darlegung eines Systems.

Man muss zugeben, dass die Form, in welcher Butler sein ethisches System dargestellt hat, sich ausserordentlich schlecht zu einer systematischen Behandlung eignet. Der Urheber beabsichtigte auch nichts dergleichen, und der Leser darf nicht nach einem besonderen Grunde für die Auswahl des grössten Theils seiner Predigten suchen. Sie werden meist auf's Geradewohl aus anderen herausgegriffen, die an demselben Platze während einer Zeit von 8 Jahren gehalten wurden. Auch darf man keinen Zusammenhang zwischen ihnen suchen, ausser jene Gleichmässigkeit des Gedankens und der Zwecke, die immer in den Schriften derselben Personen gefunden werden, wenn sie einfach und mit Ernst schreiben (vol. II, XXVIII). Wollte man

versuchen die Predigten, bei denen bekanntermassen die Zuhörer fast wöchentlich wechseln, systematisch zu behandeln, so würde man Gefahr laufen, schon nach den ersten Predigten die Aufmerksamkeit der Zuhörer zu verlieren. Oeffentliche Vorlesungen müssen eben wegen der Sicherung ihrer Zuhörerschaft beschränkt in ihrer Zahl sein und gehen selten über acht oder ein Dutzend hinaus. Was die Boyle-, Hibbert- und Bampton-Vorlesungen betrifft, so ist ihr Auditorium gewählt und fähig, der ganzen Folge ihre Aufmerksamkeit zu schenken; da können auch die Vorlesungen umfangreicher sein. Aber in irgend welchen Abhandlungen praktischer Natur muss auf Länge und Inhalt gleichviel Rücksicht genommen werden. Es steht allgemein unter Predigern fest, dass es unthunlich ist eine lange und zusammenhängende Folge von Predigten zu geben; höchstens zwei mögen im Zusammenhang gehalten werden, wenn sie nicht bis zu einem gewissen Grade unabhängig sind und nicht so sehr einander folgen und sich erläutern, als vielmehr auf einen Grundgedanken hinauskommen, der auf die verschiedenste Art erläutert werden kann. So ist Butler verfahren, und hat er auch sein System in den Predigten niedergelegt, so ist es doch nicht gerade in die Augen springend. Man ist bis zu einem gewissen Grade gezwungen es zu construiren, denn wenn auch einige entschieuen systematische Behandlung zeigen, sowie III, so sind doch wichtige Bausteine zu einem System seiner Philosophie in fast allen Predigten zu finden.

Nach dem gelegentlichen Character dieser Predigten und ihrer Vertheilung auf einen so langen Zeitraum, können wir vermuthen, dass eben die verschiedenen Anforderungen, welche die verschiedenen Gelegenheiten an seine Predigten stellten, auch von Einfluss auf diese selbst waren; was aber als unvereinbar erscheint, sollte mit jenem klaren Massstab systematischer Methode verglichen werden, den er selbst gelegentlich giebt, und der nicht zu verkennen ist.

Der Prediger muss an verschiedene Affecte und In-

teressen seiner Zuhörer appelliren.*) Einmal muss er ein Vorurtheil aufklären, ein anderes Mal einen Irrthum berichtigen. Gerade das ist es, was Leslie Stephen, Jodl und andere in ihrer Kritik Butlers nicht bedachten. Man sehe folgende Stelle in Predigt XI an, die über die Nächstenliebe spricht: Diese Untersuchungen werden hoffentlich günstige Aufnahme finden, denn es sollen alle nur möglichen Zugeständnisse an die Lieblingsneigung gemacht werden, der man so viele Gewalt zuschreibt und deren Sache so allgemein vertheidigt worden ist: sie soll mit äusserster Rücksicht behandelt und ihre Interessen immer beachtet werden. (II. 135). (These requiries, it is hoped may be favorably attended to; for there shall be all possible concessions made to the favorite passion, which hath so much allowed to it and whose cause is so universally pleaded, it shall be treated with the utmost tenderness and concern for its interests.) Jodl (Gesch. d. Ethik I, 193 u. 409) erwähnt dies als „gewisse andere Ideen, um derentwillen man ihn (B.) ganz entschieden als Utilitarier bezeichnen musste.“ Leslie Stephen sagt (Eng. Thought in XVIII cent. II, 49) bezüglich gewisser Stellen: Dieser Eifer, den Satz zu begründen, dass es im ganzen genommen vortheilhaft sei sich der Tugend zu ergeben, passt schlecht zu seinem System und ist ein unglückliches Zugeständniss an den Zeitgeist. Er verspricht ausdrücklich im Anfang der eflten Predigt, dass alle nur möglichen Zugeständnisse an

*) Das war besonders der Fall in den alten englischen Predigten (cf. South, Barrow oder Taylor) und es scheint, als ob es die ausdrückliche Absicht des grössten Theils der classischen Prediger gewesen ist, so viel in ihre Predigt hineinzupfropfen, dass der Sünder beim ersten Anhören schon bekehrt würde. Er musste irgend etwas für sich herausfinden, welches auch immer sein Seelenzustand sein mochte. Butler jedoch war kein Prediger aus der alten Schule, und seine Predigten zeigen manchen Verstoss gegen die homiletische Kunst. Trotzdem musste er, um sich an eine grössere Zahl zu wenden, sich auf verschiedene Antriebe berufen, was, wenn man den utilitaristischen Geist der damaligen Zeit in Rechnung zieht, immerhin selten genug geschehen ist.

die Hauptcharactereigenthümlichkeit seiner Zeit, d. i. an die Selbstliebe, gemacht werden sollen. Im Gefühl, dass die Gebote der Tugend und die rationeller Selbstliebe sich nicht vollständig decken, führt er apologetisch und nachträglich das ein, was er besser als leitendes Princip seines Systems hätte ankündigen sollen und versichert eben dabei, dass der Missklang nicht entscheidend wäre. — So zu schreiben heisst den Hauptpunkt der fraglichen Predigt verfehlen und ist ebenso oberflächlich und unzutreffend, was Art und Absicht der Stelle betrifft, als irgend welche scholastische Behandlung einer Beweisstelle. Der Punkt worauf es ankommt ist in der That von beiden verfehlt, oder vielmehr von Stephen, denn dieser allein ist hier verantwortlich. Es ist dasselbe als wenn St. Thomas v. Aquino die ersten Worte aus Jes. IX. 15 gebraucht, um Christi Stellung in der Kirche zu erweisen, oder die scholastische Behandlung von Ezechiel XL. IV. 2. als einen Beweis für die Jungfrauschaft der hl. Maria.

Eine andere Schwierigkeit liegt in dem Gebrauch der dialectischen Methode, die er anwendet, um missverstandene Meinungen auseinanderzusetzen; und hierin liegt der Unterschied zwischen Butler und den theologischen und philosophischen Schriftstellern Englands im XVIII. Jahrh. Das zeigt sich am besten in der Analogy. Dies bedeutende Werk ist höchst subtiler Art. Beim Lesen kann man sogar zweifeln, ob man immer die wirkliche Meinung des Schriftstellers vor sich hat. Beständig ist man in Furcht, er läge im Kampfe mit einer Theorie, die nur eine höchst unvollkommene Darstellung einer Wahrheit ist, die vielmehr einfach deshalb angenommen wurde, weil sie sowohl dem Vertheidiger als auch seinem Gegner als gemeinsame Grundlage dienen kann. Seine ganze Religionstheorie scheint roh und utilitaristisch, aber es finden sich Spuren und Anzeichen, dass sie nur das Anfangsstadium einer mehr entwickelten Theorie bildet. In der That geben die Predigten über die Liebe zu Gott (XIII u. XIV) in ihrer psychologischen Behandlungsweise im Ganzen eine bessere

Idee von Butlers Religions-Philosophie, als die gesammte Analogy. In der Analogy zeigt er, ohne überhaupt über das was gemeinschaftlich von Déisten und Orthodoxen geglaubt wird zu argumentiren, soweit der damalige Stand der Wissenschaft reicht, dass der natürliche Plan auf den die Déisten ihre Lehre zu begründen glauben, die Berechtigung ihrer Stellung überhaupt nicht liefern kann. Ganz besonders aber, dass, wenn sich in der christlichen Religion Geheimnisse finden, es auch eben so sehr in der natürlichen Religion der Fall wäre; und dass es ebenso unvernünftig wie gewöhnlich ist, Einwände gegen die Offenbarung zu betonen, die gleich schwer gegen die Religion wiegen. Es folgt daraus, dass solche Einwürfe, die ebenso auf die natürliche als auf die geoffenbarte Religion zielen, streng genommen dadurch widerlegt sind, dass sie als solche aufgewiesen werden, vorausgesetzt, dass man zugiebt, dass die Erstere wahr ist.

§ 3.

c) Klarlegung des Systems.

Die Verschiedenheit der Anforderungen denen die Predigten genügen mussten und die Umstände unter denen sie gehalten wurden, zusammt der Vielfältigkeit der ihnen zu Grunde liegenden Gedanken, haben natürlich nicht verfehlt Widersprüche hervorzubringen. Dennoch sind solche grober Natur im Allgemeinen selten und nicht von einschneidender Bedeutung. Und dann haben wir, wie oben gezeigt, eine Behandlungsweise vor uns, die nothwendig zu Missverständnissen führen muss. Dennoch bleibt ein gewisser Massstab, an dem die verschiedenen Predigten und andere Documente gemessen, und der Grad bis zu welchem sie das System darstellen, geschätzt werden kann. Dieser Massstab findet sich an drei Stellen: in den drei Predigten über die menschliche Natur, oder der Mensch als moralisches Wesen betrachtet, der kurzen Abhandlung über die Natur der Tugend, die seiner Apology beigegeben ist (I. 328—339) und besonders in der Vorrede zu den Predigten (cf. pg.

VIII—XXVIII). Nicht nur ist es von vorn herein wahrscheinlich, dass dem so ist, sondern wir haben auch Butlers eigene Worte als Beleg hierfür. Was die drei Predigten angeht, so finden wir, dass „sie beabsichtigt waren, um zu erklären was unter der Natur des Menschen zu verstehen sei, wenn gesagt wird Tugend besteht im Befolgen und Laster im Abweichen von ihr“ (II. IX.), und im Versuch darzuthun, dass die Behauptung auch richtig ist. Bezüglich der Vorrede finden wir, dass „weil das Argument etwas dunkel erscheint“ und weil der Zusammmenhang in den drei ersten Predigten zerrissen ist, „es nicht unwichtig sein würde, dem Leser das ganze Argument im Ueberblick hier zu geben.“ (v. II. XIII. f.). Die Abhandlung über die Natur der Tugend zeigt schon durch ihre Ueberschrift, dass sie wenigstens einen Theil der ethischen Theorie ihres Verfassers geben will. Das darf jedoch nicht so verstanden werden, als ob es sich weiter erstreckte als die Anforderungen der Analogy an solch eine Behandlung der Natur der Tugend. Der Verfasser ist beinahe übertrieben vorsichtig seinen Gegnern keinerlei Anstoss an seiner Stellung zu geben, und so bemerkt er diesbezüglich: Ich bin mir nicht bewusst, in dieser fünften Betrachtung irgend einer Ansicht irgend welches Verfassers widersprochen zu haben. — Die Abhandlung ist im Geiste der Analogy selbst und da Butler sich hier ausdrücklich auf die Vertheidigung einer gewissen Stellung gegen gewisse Angriffe beschränkt, so sind die Betrachtungen der Abhandlung von viel weniger Werth als diejenigen, welche in den drei Predigten und besonders in der Vorrede ausgedrückt sind. Die letzteren müssen in Folge dessen die Hauptpunkte für jede Discussion über des Verfassers ethisches System abgeben. — Deshalb darf man nun nicht glauben, dass die anderen Predigten und die Analogy weniger wichtig wären. Im Gegentheil, in ihnen steckt höchst schätzenswerthes Material zum Verständniss seiner Theorie, Material eben so brauchbar zur Fundamentirung als wie zum Ausbau der ganzen Lehre. Besonders gilt dies von der Predigt

über das Mitleid, die Rache, die Nächstenliebe und die Unwissenheit des Menschen. In gleicher Weise muss der erste Theil der Analogy beständig im Auge behalten werden.

Theil I.

§ 1.

Butlers grundlegenden Sätze.

Der stoische Satz ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῆν ist Butlers vornehmster Grundsatz in der ethischen Philosophie. Auch Shaftesbury hat diesen Satz seinem System zu Grunde gelegt. Butler aber gab sich mit Shaftesburys Folgerungen nicht zufrieden. Er billigt zwar (cf. II. XVI) das System an manchen Stellen, aber weil es wesentlichen Anforderungen nicht genügt, unternimmt es Butler, die ganze Grundlage von Neuem zu untersuchen und ein haltbares System aufzustellen, das mehr mit den Thatsachen rechnet und mit der menschlichen Natur übereinstimmt. So wird nun die Frage, was ist das für eine Natur, nach der ein Mensch leben muss, um tugendhaft zu sein, zum Gegenstand der Betrachtung gemacht. Wollaston meint, Tugend darein setzen, dass man der Natur folgt, sei nur leeres Geschwätz (II. X). Und in der That hat er Recht, wenn unter Natur irgend eine vorübergehende Neigung oder Leidenschaft zu verstehen ist. Hobbes System kann man sehr wohl als ein natürliches bezeichnen und auch Mandevilles Paradoxa können ebendahin gezählt werden. Anderer Art aber als ein natürliches System würde einzig und allein ein System sein, das auf äusserstem Rigorismus oder auf asketischen Grundsätzen beruht, die nach Bentham*) Handlungen billigen, insofern sie darauf abzielen menschliche Glück-

*) Introduction to Principles of Morals and Legislation II, § 3.

seligkeit zu vermindern, und umgekehrt sie missbilligen, wenn sie dieselbe vermehren. Das, was Alles bedeuten kann, bedeutet gar nichts. Was sollen wir nun unter den Ausdrücken Natur und natürlich verstehen? Denn erst wenn diese Frage beantwortet ist, können wir feststellen, was die Natur des Menschen ist und inwieweit natürliche Handlungen tugendhaft sind.

Definition des Begriffes Natur.

Butler giebt in seiner zweiten Predigt über die menschliche Natur eine Erklärung der Ausdrücke Natur und natürlich in dem Sinne, in welchem Natur ein Gesetz für uns sein kann. (Die Predigt handelt über Röm. II., 14.) Er ist nicht ganz glücklich in seinen Unterscheidungen, deren er drei giebt, und was er eigentlich meint, muss aus anderen Stellen ausfindig gemacht werden.

1. Unter Natur kann man irgend ein Princip, eine Kraft oder Leidenschaft im Menschen verstehen, und was er auch immer hierdurch schafft, ist natürlich. Der Selbsterhaltungstrieb kann eine Handlung eingeben, unmittelbar, ohne uns zu belehren, dass wir unser Leben erhalten sollten, oder wie und warum wir es erhalten sollten. Eben deshalb ziehen wir das Vergnügen dem Schmerz vor, wohlschmeckende Speisen den geschmacklosen. Das ist ganz natürlich. Demnach würde Natur, wollten wir das Wort im ethischen Sinne gebrauchen, irgend einen Grund einer Handlung bedeuten, sei es, dass sie erst aus der Erziehung des Individuums zu erklären ist, sei es, dass sie sich schon ausgebildet in ihm vorfand. In dieser Beziehung scheint kein Unterschied zwischen Natur und einem Complex von Instinkten der verschiedenen Art zu sein, von denen irgend welche den anderen entgegenstehen könnten.

2. Vom theologischen Standpunkt aus kann man Natur als der Gnade entgegengesetzt betrachten. Dann besteht Natur aus denjenigen Leidenschaften, welche die stärksten sind und am meisten zu Handlungen treiben, und weil sie lasterhaft sind, ist das Menschengeschlecht

in diesem Sinne natürlich lasterhaft, oder vielmehr lasterhaft von Natur. Diese vollständig theologische Anschauung steht mit der Philosophie Butlers in keinem Zusammenhang, obgleich einige in ihr einen Ausdruck von Butlers Pessimismus sehen wollten. Jodl. I, 196 will uns glauben machen, dass bezüglich dieser zweiten Definition von Natur „jener theologische Pessimismus bei Butler unüberwunden ist, der nicht ohne in sehr gewichtigen Erfahrungen des sittlichen Lebens seine Stützpunkte zu finden, auf die tiefe Verderbtheit der menschlichen Natur verweist.“ Das ist alles sehr schön, aber eine solche Stelle sollte mit Vorsicht aufgenommen werden, als vielleicht nur eine von jenen theologischen Gemeinplätzen, die man in allen Predigten in Folge einer fast psychologischen Nothwendigkeit findet. Aber es ist nicht nothwendig Butlers Meinung, sondern die Anderer, die aber, weil sie ausgeschlossen werden muss, deshalb nicht übergangen werden darf. Butlers Lebensanschauung war sehr düster, da er zur Melancholie neigte und weit von dem optimistisch angelegten Shaftesbury entfernt war. Aus dieser Stelle also lernen wir für unsere Zwecke nichts. Man wird vielmehr gut thun, folgende Stellen zu vergleichen, wo die Leidenschaften als nicht von Natur lasterhaft dargestellt sind: Keine Leidenschaft, die Gott in uns gepflanzt hat, kann an und für sich ein Uebel sein (II. 92). — Die menschliche Natur sollte als göttliches Werk heilig gehalten werden; denn nach seinem Bilde schuf Gott den Menschen. Jene Leidenschaft, die den Menschen veranlasst in die schrecklichen Laster der Bosheit und Rache zu verfallen, ist gerade von Gott in unsere Natur gelegt und deshalb nicht nur unschuldig, sondern vielmehr eine edle Regung unseres Gemüths (II. 102). — Jede Anlage und Kraft kann als Werkzeug für vorbedachte Bosheit und Laster gebraucht werden, einzig als das Mittel solche Absichten auszuführen (II. 42). (Unten wird gezeigt werden, dass es, wenn man sich eng an den Sinn von Butlers System hält, lasterhafte Neigungen nicht giebt.) Butler sagt nicht, dass er diese Lehre von der Verderbt-

heit der Menschen als einen Theil seiner Moraltheorie a
sieht. Die Verweisung auf dies Dogma der Kirche wi
durch den Satz eingeleitet: Natur wird häufig angeseh
als in jenen Leidenschaften bestehend etc., und wir könn
ohne der Stelle Gewalt anzuthun, sie so behandeln,
wäre sie nur die Meinung derjenigen, welche so üb
Natur denken. Bezüglich der Schriftstelle, Eph. II,
auf welcher diese ihre Lehre beruht, kann keine Schwieri
keit sein, denn erstlich ist das Argument: Sie könnt
Kinder des Zorns von Natur nur dadurch sein, dass
lasterhaft von Natur sind, nicht nothwendig Butlers Arg
ment. Er erklärt hier nur einen gewissen Gebrauch d
Wortes Natur und wollte nicht ohne Noth die Bewei
führung derjenigen geben, welche das Wort in diese
Sinne gebrauchen. Zweitens ist es höchst wahrscheinlic
dass Butlers Interpretation dieser Stelle mit seinem ganz
System in Uebereinstimmung gewesen wäre, hätte er übe
haupt eine gegeben. Wollte man sagen, dass er als Theolo
und Mitglied der englischen Kirche an der Lehre von d
vollständigen Verderbtheit des Menschen festhalten muss
(cf. „XXXIX Articles", bes. Art. IX), so beweist das nich
gegen die Thatsache, dass ein so liberaler und für sei
Zeit so radicaler Mann wie Tillston vor einiger Zeit Er
bischof sein konnte, und die andere bekannte Thatsach
dass, während die 39 Artikel calvinistisch waren, die Geis
lichkeit als ein Ganzes sich zum Arianismus bekannte.
heisst also die Methode der Exegese, die damals üblic
war, missverstehen, wenn man eine objective Behandlung
weise als etwas Selbstverständliches von einem Geistliche
erwartet, und leider ist es noch nicht viel besser. (Ma
denke nur an den Aufruhr, den Jowetts Aufsatz in de
Essays-Reviews veranlasste.) Der ganz andere Ton,
dem Butler vom Sündenfall und der Verderbniss d
Menschen (cf. Anal. 215) spricht, sollte allein schon b
Behandlung dieser Stelle Vorsicht geboten haben. Ab
es ist zweifelhaft, wie weit Butler dieser Theorie gefol
sein würde, denn einige Zeilen weiter unten erklärt e

dass der Mensch sich selbst Gesetz ist. Es würde ein offenbarer Widerspruch zwischen den beiden Sätzen zu Tage kommen: Der Mensch von Natur lasterhaft und der Mensch von Natur ein Gesetz für sich selbst. Und dieser Widerspruch würde bei Betrachtung der Butlerschen Theorie von den Leidenschaften noch auffälliger werden. Es finden sich nun zwar Widersprüche in seinen Schriften (z. B. II, 157 f. und II, 62), wo es sich um die relative Stärke von Wohlwollen und die der Affecte handelt, aber sie berühren keinerlei Hauptlehre.

3. Es giebt nun noch einen dritten Gesichtspunkt von dem aus man das Wort Natur verstehen kann. Sie ist nicht einzig in ihrem Unterschied von der Gnade zu fassen, oder von der Offenbarung wie in der Theologie, sondern muss als etwas ganz Positives angesehen werden. Sie ist nicht nur eine blosse Anzahl von Trieben und Kräften, sondern zunächst ein System. Es ist eine Einheit, oder ein aus verschiedenen Theilen zusammengesetztes Ganzes.

Die verschiedenen Theile selbst, als ein Ganzes betrachtet, machen die Vorstellung nicht voll; es müssen die Verhältnisse und Beziehungen in denen die Theile zu einander und zu einem Zwecke stehen mit einbegriffen werden. So kann man sie sehr wohl als einen Organismus aus von einander abhängigen Theilen betrachten, der unter ein alles beherrschendes Prinzip gebracht ist. Aber Natur ist auch vom Uebernatürlichen zu scheiden, insofern als Gnade und besonders göttliche Hilfe in der theologischen Ethik eine grosse Rolle gespielt haben. Dies erhellt aus I. 32 der Analogy, wo Butler sagt, dass die einzige klare und deutliche Definition des Wortes in stated, fixed, or settled liegt. Es mag also vorkommen, dass wir in der Analyse der menschlichen Natur einen Bestandtheil finden, der sich nicht weiter zerlegen lässt. Wenn dieses stated, fixed and settled ist, so können wir es nicht als etwas Uebernatürliches betrachten, sondern als ganz innerhalb des Reiches der Natur liegend. Denn der Unterschied

zwischen natürlichem und übernatürlichem besteht nicht darin, dass letzteres die Wirkung einer über der Natur stehenden Macht ist, sondern darin, dass, während das natürliche das Werk eines agens ist, das es stetig, oder doch in festgesetzten Zeitpunkten hervorbringt, das Uebernatürliche zwar das Werk desselben agens ist, aber nur einmal von ihm vollzogen (cf. I. 33). Wir müssen also der Natur und auch der menschlichen alles als natürlich zurechnen, wenn wir es auch nicht analysiren und weiter definiren können; wenn es nur gleichförmig und bestimmt ist. Mögen wir nun, wenn es uns beliebt, dies nicht weiter definirbare die Stimme Gottes oder sonst wie nennen, um unsere Bewunderung darüber auszudrücken, auf keinen Fall verlieren wir dadurch den festen Boden für das, was wir natürlich nennen, und wir haben kein geheimnissvolles göttliches Prinzip in unsere Natur verlegt, das keinen Antheil an der wirklichen Menschennatur hätte.

Butler giebt wenig Rechenschaft von den Gründen, die ihn zur Annahme seines Grundsatzes ὁμολογουμένως τῇ φύσει ζῇν trieben; er tritt als beinahe selbstverständlich hervor. Es ist jedoch nicht schwer, Entwicklung und Zusammenhang dieses Prinzips mit seiner Erkenntnisstheorie aufzudecken. Dies wird um so nothwendiger sein, als es nur so zur völligen Geltung kommen kann. Deshalb haben wir zunächst die erkenntnisstheoretischen Lehren Butlers zu besprechen.

§ 2.
Erkenntnisstheorie Butlers und ihr Verhältniss zum Moralprinzip. Teleologie.

Der Verfasser des Artikel Hume in der Encyclopedia Britannica, 9. Aufl., sagt hinsichtlich Butlers und Humes, dass beide in Bezug auf die Analyse der Erkenntnisstheorie durchaus übereinstimmen und dass die skeptischen Folgerungen Humes rücksichtlich des Glaubens an Thatsachen, die Grundlagen sind, auf denen die Vertheidigung der Religion Butlers ruht, und dass die Erkenntnisstheorie

Butlers zersetzend ist. Doch müssen gewisse Punkte berücksichtigt werden, ehe Uebereinstimmung gefunden werden kann, gewisse Schwierigkeiten sind zu überwinden, gewisse Dissonanzen aufzulösen. Denn wie der Verfasser des Artikels (Mr. R. Adamson) zugiebt, scheint Butler dennoch neben einer zerstörenden Erkenntnisstheorie ein Zutrauen zu den rationalistischen Beweisen für das Dasein Gottes zu bewahren*) und hält gewisslich an einer Theorie fest, die sich als eine aprioristische des Gewissens beschreiben lässt."

Es ist nicht unwahrscheinlich, dass die Lehre Butlers eine Uebergangsstufe zwischen Locke und Hume bildet. Diese Auffassung ist um so annehmbarer, als Hume in seinen Briefen den Wunsch äussert, sich und sein Buch Butler zu empfehlen. Er wusste sehr gut, dass Vieles darin nicht nach dessen Geschmack war (cf. Briefe an Henry Hume vom 2. Dec. 1757, 4. III. 1738, die vor der Erscheinung des Treatise [Jan. 1739] geschrieben waren; cf. Hume ed. Green and Grosse III. 24). Butler ist in den Werken Humes nur einmal genannt, aber Butlers Theorie der Leidenschaften findet sich in solcher Weise berücksichtigt (IV. 10. Concerning Human Understanding § 1), dass kein Zweifel aufkommen kann. Butlers skeptische Erkenntnisstheorie erscheint zum ersten Mal in seiner Predigt über die Unwissenheit des Menschen, in der thatsächlich verschiedene Punkte seiner späteren Apologetik gefunden werden können.

Im Allgemeinen können zwei Gründe für die menschliche Unwissenheit angeführt werden. Die Unmöglichkeit, Gewissheit durch die Induction zu erhalten, und zweitens

*) cf. Anal. p. 118, wo eine Form des Descartes'schen Beweises vorkommt. Hier ist sicher in der Lehre von den angeborenen Ideen (cf. II, 175) ein Hinweis auf den kosmologischen Beweis enthalten. cf. bes. II, 189 ff., wo gezeigt wird, dass wir aus der Natur unserer Affecte, weil sie sich auf ein Object beziehen, die Idee eines unendlichen Objectes unserer Affecte haben müssen.

die Unmöglichkeit, Theile zu begreifen, wenn man
Ganze nicht versteht. Obgleich wir nun hinsichtlich
ersteren dieser beiden Hemmnisse nicht gänzlich erfo
gewesen sind, die verschiedensten Erscheinungen, in
chen das Wirken der Materie zu Tage tritt, auf allgem
Grundsätze zurückzuführen, und nicht minder so bei
Systematisirung eines guten Theiles der natürlichen
hältnisse beseelter Wesen, so müssen wir doch zuge
dass wir in Wirklichkeit verhältnissmässig nur wenig
richten können, eben wegen der wenigen Fälle, für
wir Gesetze aufzustellen vermögen, und des kurzen
reiches ihres Umfanges. Mag auch das Verfahren w
logischen Werth haben, so müssen wir uns doch zufri
geben von den Theilen auf das Ganze zu schliessen,
der Vergangenheit auf die Zukunft (I, 201). „Wenn
heute Ebbe und Fluth beobachten, so kommen wir
von selbst auf die Muthmassung, wie schwach sie
immer sein mag, dass sie sich morgen wiederholen
Die fortgesetzte Beobachtung endlich durch Jahrhun
hindurch giebt uns volle Gewissheit über die Siche
ihres Eintritts" (I, 1). Dies ist der höchste Grad vor
wissheit.*) Wir sehen natürlich von der beweise
Evidenz, die auf der Wahrheit der in Frage gezog
Prämissen beruht, ab. Aber diese Versicherung ist n
mehr, als ein hoher Grad von Wahrscheinlichkeit, mit
wir uns nun einmal begnügen müssen. Obgleich für
unendlichen Geist so etwas wie Wahrscheinlichkeit
existirt, weil alle möglichen Bedingungen und Ursa
ihm völlig bekannt sind, so ist doch für uns Wahrsc
lichkeit Alles, was wir erreichen können, und thatsäc
der Hauptführer im Leben.

*) cf Locke IV. Cap. XVI, § 3: Diese Wahrscheinlich
kommen der Gewissheit so nahe, dass sie unser Denken a
beherrschen und alle unsere Handlungen eben so vollständi
einflussen, wie die augenscheinlichsten Beweisführungen un
wenig oder gar keinen Unterschied machen zwischen diesen
lichkeiten und sicherer Kenntniss.

Butler nennt dieses Verfahren Analogie. Dies aber ist nicht der Sinn in welchem er jenen Ausdruck im Titel seines Werkes: Analogy of Religion, natural and revealed to the constitution and course of nature gebraucht. Dort sucht er zu zeigen, wie zwischen beiden eine Aehnlichkeit besteht, aber von den Theilen auf das Ganze zu schliessen, oder von einigen beobachteten Thatsachen auf die Natur solcher Dinge, die nicht beobachtet und in Wahrheit so gut wie unbekannt sind, ist mit Hilfe der Analogie unmöglich. Der Sprachgebrauch ist hier nicht genau genug, und Butler besonders nicht immer sorgfältig. Unter Analogie verstehen wir in dem betreffenden Werke an dessen verschiedenen Stellen eine niedere Form der Induktion, die, ohne zwingende Gewissheit zu geben, doch genügt, um Grund einer Handlung zu sein, also Wahrscheinlichkeit ist. Dies ist jene berühmte Lehre Butlers, welche einen so grossen Eindruck auf John Henry Newman machte (cf. Apologia pro Vita sua III). Im Ganzen hat Butler zweifelsohne Recht, es war seine kühne Einsicht in menschliche Natur und in die Bedingungen für die Beweisgründe der Wahrheit des Christenthums, welche die Methode der Apologetik eingab, die er mit so vielem Erfolg anwandte. Nehmen wir an, dass die christliche Religion nur wahrscheinlich ist, so würde es die grösste Thorheit sein der blossen Wahrscheinlichkeit nicht zu folgen, denn zeigt es sich, dass man mit ihrer Annahme möglicherweise irre gehen könnte, dann würde der Schaden nicht gross sein, wenn andererseits wir aber diese göttliche Offenbarung vernachlässigen und sie eine wahre ist, dann wäre der Schaden ungeheuer und nie wieder gut zu machen. Man kann wohl einwenden, dass Butler in seiner Argumentation die Kehrseite des Problems ausser Acht liess, um sein Problem bezüglich einer gewissen Art der Erkenntniss besser zu beleuchten; verurtheilen aber wird man ihn deshalb nicht, da er ja keine Abhandlung über Erkenntnisstheorie schreiben wollte. Er verfährt ganz nach Art und Weise der Juristen. Er führt die Sache

des Christenthums, dass er nur nach gehörigem Beweisverfahren dem Gesetze gemäss abgeurtheilt sehen will. Butler und Mansel sind oft zusammen genannt worden, als diejenigen, welche sich eines skeptischen Verfahrens bei ihrer Vertheidigung der Religion bedienen. Während aber der Dekan Mansel auf die Antinomie der Gedanken metaphysisch zurückgeht, beschränkt sich Butler auf den zu vertheidigenden Grund und Boden, so dass er eine Möglichkeit hat, alle seine Kraft auf einige wenige Punkte zu concentriren. Mansel sieht einen unlöslichen Widerspruch zwischen unserer Idee von Gott als das Absolute und als die erste Ursache etc. und kommt deshalb zu dem Resultat, dass wir uns bezüglich dieser Dinge auf die Autorität der Kirche verlassen müssen, weil unser Geist zu einem rechten metaphysischen Begreifen von Gott unfähig ist (cf. Bampton Lectures: On the Limits of Religions thought). Butler wendet sich dagegen an den gesunden Menschenverstand, um in Fragen der Religion mit ebensolcher Wahrscheinlichkeit auf Erfolg zu verfahren, als hätten wir es mit Dingen des täglichen Lebens zu thun.

Aber es giebt noch eine Ursache der menschlichen Unwissenheit, ausser der Unmöglichkeit Gewissheit durch Induktion oder Analogie zu erlangen, nämlich die Unmöglichkeit einen Theil zu erkennen ohne vorher mit dem Ganzen vertraut zu sein. Von den verschiedenen Einzeldingen haben wir eine Anzahl von Empfindungen empfangen, aber was ist nun das Ding, das jene Empfindungen veranlasste? Zunächst müssen wir zugeben, dass wir nur Wirkungen kennen, keine Ursachen. Dabei verwirrt uns der Zusammenhang der Dinge, weil sie in ihren Einzelverhältnissen unendlich vielseitig unter einander verknüpft sind, so dass wir die Unmöglichkeit hinter das System zu kommen sehr bald inne werden. Wie weit wir auch im Stande sind, Ordnung und Zusammenhang der Dinge zu verfolgen, so wissen wir doch, dass dahinter immer noch unendliche Regionen liegen, die verstanden sein müssen, wenn wir das Ganze kennen lernen wollen. Und

nur dann, wenn wir das Ganze einsehen, können wir auch aus diesen gegenseitigen Beziehungen die Theile verstehen (II. 202). Wenn die Thatsache einmal gegeben ist, dass ein System besteht, so wissen wir auch, dass dem menschlichen Erkennen Schranken gezogen sind, weil wir einen solchen Plan nicht verstehen können. Aber wie ist es möglich, die uns gezogene Grenze zu überschreiten und dahinter zu kommen, dass es überhaupt ein System giebt? Zu wissen, dass es einen grossartigen Weltplan giebt, ein Gesetz in der Schöpfung, heisst etwas von dem Weltganzen wissen. Scheinbar haben wir hier eine äusserst weite Induction. Nur kommen wir mit ihr zu keiner Gewissheit, sondern nur zu einer Wahrscheinlichkeit. Weiterhin können wir uns nicht auf eine Offenbarung stützen, denn diese Kenntniss ist früher als eine Offenbarung. Eben derselbe Einwand wie gegen die Offenbarung kann gegen unsere Erkenntniss der Natur erhoben werden. „Die christliche Religion ist ganz ausserhalb unseres Begreifens" (I. 197). „Wer den in der heiligen Schrift geoffenbarten Theil von ihr ernstlich betrachten will, wird so viel nicht Offenbartes finden, dass er die Ueberzeugung gewinnen muss, wir wissen eben so wenig von ihr, wie von der Einrichtung der Natur überhaupt" (I. 199). Obgleich aber eingeworfen werden kann, dass unsere Einsicht in die Offenbarung unvollkommen ist, so mag doch die Versicherung genügen, dass ein grosser Plan oder ein System existirt, in dem jedes Ding seinen Platz und seine Deutung findet (I. 181). In derselben Weise, wie Gott die Welt lenkt und seine Geschöpfe nach gewissen, durch Vernunft und Erfahrung uns bekannten Regeln und Gesetzen des Verlaufes der Natur lehrte, so belehrt uns die heilige Schrift über einen Plan göttlicher Vorsehung in Bezug hierauf und zeugt davon, dass Gott auf dem Wege der Offenbarung die Menschen über seine Regierung unterrichtet hat, was sie anderswoher nicht wissen konnten (I. 197). Aber Offenbarung steht nicht auf derselben Höhe wie der allgemeine Plan und die Ordnung der Vorsehung.

„Das Christenthum ist eine besondere Einrichtung in dem allgemeinen Plan der Vorsehung, ein Theil, der dazu beiträgt es hinsichtlich des Menschengeschlechtes zu vervollkommnen" (I. 181). Die natürliche und die geoffenbarte Verwaltung der Dinge sind beide von Gott, „sie sind gleich und machen zusammen nur einen Plan der Vorsehung aus". Aber in der Erkenntniss, dass es ein grosses System giebt, haben wir ein positives und ein negatives Element. Denn einerseits können wir niemals irgend eine Thatsache der Natur oder der Vorsehung a priori bestimmen, weil wir ihren schliesslichen Verlauf nicht kennen, und wenn wir es versuchen wollten, ein Urtheil bezüglich der Handlungen nach Gottes Vorsehung zu fällen, nach welchen Gesetzen oder Regeln, in welchem Masse oder mit welchen Mitteln sie sich erwarten liessen, so würden wir bei diesem Vorhaben, anders über die Einrichtung und den Verlauf der Natur als nach Erfahrung und Analogie zu schliessen, in endlose Thorheiten und Irrthümer verfallen (I, 182 f.). Anderseits wissen wir, dass im täglichen Verlauf der natürlichen Vorsehung Gott in eben derselben Weise verfährt, als wie bei der Einrichtung des Christenthums, indem er nämlich ein Ding dem andern unterordnete und dies so durch eine fortschreitende Reihe von Mitteln nach rück- und vorwärts, ohne dass wir sie erkennen könnten. Wir sind so sicher, dass die Dinge zu gleicher Zeit ursächlich und teleologisch unter einander verknüpft sind, dass, obschon die Gesetze, nach denen viele sich ereignen, vollständig unbekannt sind und wir sie deshalb zufällig nennen, „jeder vernünftige Mensch in Wahrheit an einen Zufall nicht glaubt, vielmehr überzeugt ist, dass Dinge in einem solchen Lichte der Ausfluss allgemeiner Gesetze sind und wieder auf sie zurückgeführt werden können" (II, 200 f.).

Diese Ueberzeugung hat ihre Quelle in dem Bewusstsein der Obliegenheit oder Pflicht (cf. Sigwart, Ueber d. sittl. Grundlagen der Wissenschaften, kl. Schr. II). Die vollständige Einheit der Natur, ihre Existenz als ein vollkommenes System ist nicht allein durch eine blosse Reihe

von Uebereinstimmungen, die wir beobachtet haben, gewährleistet. Das Recht, von irgend einem Theil der Natur zu irgend einer Zeit irgend etwas auf einen andern Theil oder auf eine andere Zeit zu schliessen, beruht auf einer Annahme, die in der Erfahrung nicht gegeben ist; aber folgt auch aus der Beobachtung einer langen Reihe von Thatsachen, dass sie nach gleichmässigen Gesetzen verlaufen, so haben wir auch dann noch nicht eine richtige Idee von dem System der Natur. Die ganze Masse der bestehenden Dinge kann das Produkt aus vielen Grundprincipien sein. Das aber, was wirklich System und Ordnung in die Welt bringt, ist nicht der Ursprung aller aus einem Princip, denn sie können alle aus einander entstehen und jedes in einem kleinen Gebiet nach allgemeinen Gesetzen wirken und dabei doch ebenso unabhängig von einander sein, wie so viele Uhren und Maschinen, die aus derselben Hand hervorgehen. Aber ein Ziel, auf das Alles hinausläuft, ist vorhanden, ein Ziel, das bewusst gesetzt ist, gleich von Anfang an. Das, was eine Maschine von einer zufälligen Zusammenstellung von Rädern und Gewichten unterscheidet, ist der Zweck, dem sie dienen soll. Es ist jener Zweck, der sie als ein System darstellt, das seine wahre Natur zum Ausdruck bringt (ἡ δὲ φύσις τέλος ἐστίν). Ob der Zweck nun vollkommen verwirklicht ist oder nicht, darauf kommt es nicht an, die Idee ist vorhanden, wenn auch die Vollkommenheit eines Natur- oder Kunstwerkes sich nach dem Grad der Verwirklichung der ihm innewohnenden Idee richtet. Butler illustrirt dies mit dem Beispiele einer Uhr: „Man denke sich diese verschiedenen Theile zusammengebracht und irgendwie vereinigt, und man wird keine Vorstellung von einem Dinge bekommen, das mit einer Uhr Aehnlichkeit hätte, obgleich die Verbindung die allerengste ist. Lass ihn aber diese verschiedenen Theile zusammengesetzt oder unter dem Hinweis betrachten, dass sie zu einer Uhr gefügt sind, lass ihn einen Einblick thun in die Beziehungen, welche die verschiedenen Theile zu einander haben, wie

sie alle, jedes in seiner eigenen Weise, diesem Zweck dienlich sind, nämlich um die Tagesstunde anzuzeigen, dann erst wird er einen Begriff von einer Uhr bekommen. Dies ist aber nicht einzig und allein auf Kunstwerke anwendbar; dasselbe teleologische Princip kann ebenso, und Butler thut es auch, auf Werke der Natur und folglich auch auf die menschliche Natur angewandt werden, für welche er eine zu verwirklichende Idee entdeckt, einen Zweck, der sie zu dem macht, was sie ist, und dieser Zweck ist Tugend.

Was wir auch immer sehen, kann in gewissem Sinne als jener Endzweck aufgefasst werden, den alle Dinge vorher in die Erscheinung zu bringen trachten. Aber dennoch ist angenommener Zweck selbst nur eine Bedingung für etwas anderes, und wenn wir es einmal an seiner rechten Stelle in der Ordnung der Dinge sehen, dann werden wir finden, dass es zum blossen Mittel herabgesunken ist und aufgehört hat Endzweck zu sein. Aber eine Idee muss es doch geben, die nicht nur blosses Glied in der Kette von Ursache und Wirkung ist. Können auch die einzelnen Räder der Uhr für sich als Endzweck oder als eine zu verwirklichende Idee betrachtet werden, so ist diese doch der Idee der Uhr, bezüglich ihrer Zweckmässigkeit die Zeit zu messen, untergeordnet. Und wiederum in einen noch grössern Mechanismus für Zeitmessung, wie z. B. in einem Zeitschloss an Geldschränken, das deren Oeffnung nur zu ganz bestimmter Stunde erlaubt, muss das Uhrwerk zum Ganzen wieder in einem untergeordneten Verhältniss stehen, und die umfassende Idee muss der höhere zu verwirklichende Endzweck sein. Wenn nun also für alle Dinge ein absoluter Endzweck besteht, so muss er, wenn man ihn überhaupt finden will, jenseits der Kette der Begebenheiten gefunden werden. Er muss seiner ureigensten Natur nach im Laufe der Natur nicht zu entdecken sein; denn uns sind nur geringe Theile der Natur bekannt und nur mit Hilfe der Principien des Natursystems, das seinerseits auf der Grundidee beruht, sind wir

im Stande unsere Kenntniss über die engen Grenzen der persönlichen Beobachtung hinaus zu erweitern. Ist dieser Endzweck in der Natur selbst nicht zu finden, dann muss er a priori gegeben sein. In der Ueberzeugung moralischer Pflicht haben wir nicht nur das Ziel, das der Mensch erreichen soll, sondern vielmehr das letzte Ziel aller Dinge. In diesem Pflichtgefühl, in der Forderung der Tugend, haben wir mit Kant zu reden, keinen hypothetischen, sondern einen kategorischen Imperativ. Aus der Natur der Tugend selbst ergiebt sich ein Streben nach ihrer Verwirklichung und „diese Neigung kann als etwas Moralisches in der wesentlichen Beschaffenheit und Ordnung der Dinge betrachtet werden (I. 70. cf. 72. f.). Mit andern Worten: Tugend ist nicht ein Mittel wie alle andern, sondern ein Zweck, der nicht nur an dem Menschen, sondern auch in der Welt verwirklicht werden soll. Sie ist der Zweck der Schöpfung überhaupt, „die natürliche und moralische Einrichtung und Regierung der Welt hängen so eng zusammen, dass sie nur einen einzigen Plan bilden, und es ist höchst wahrscheinlich“, Butler braucht nicht nach einem grössern Gewissheitsgrund als diesen für seine Beweisführung zu suchen, „dass die erstere nur dazu geschaffen und eingeführt wurde, um der letztern zu dienen, genau so wie die Pflanzenwelt für Thiere und verständige Lebewesen geschaffen ist“ (I. 132).

Nichts kann fester sein als Butlers Glaube an die moralische Weltordnung. Mit der Hilfe dieses obersten Grundsatzes allein können wir unsern Gesichtskreis erweitern. Wie stark oder wie schwach auch seine Argumentation sein mag, sein Glaube an diese Lehre ist unerschütterlich. Er hängt zusammen mit der Idee von Recht und Unrecht überhaupt; denn bei unserer Billigung oder Missbilligung irgend einer Handlungsweise begleitet uns das Gefühl entweder des Guten oder Bösen, und wir können mit grosser Sicherheit in vielen Fällen die Bestrafung des Bösen im einfachen Naturverlauf erkennen. Der Uebelstand des Lasters ist die Wirkung des Moralgesetzes in der

Natur der Dinge. Wenn Gott es so eingerichtet hat, dass wir Schmerz empfinden wenn wir dem Feuer zu nahe kommen, so geschah es doch wohl deshalb, um uns zu warnen allzusehr in seine Nähe zu kommen. Und dies ist so sicher eine Anzeige seines Gesetzes, als wäre es durch eine Stimme von oben herab verkündigt. Genau so verhält es sich in Bezug auf die Bestrafung, auf das Moralgesetz. Vom teleologischen Standpunkt aus betrachtet, bezeichnen sie Tugend als den Endzweck nicht nur der Menschen, die unmittelbar davon betroffen sind, sondern des gesammten Universums, zu dem der Mensch gehört. Maurice sagt (Conscience p. 126, Lond. 1883): Die Einrichtung der äussern Welt interessire ihn im höchsten Grade, aber nur als Mittel für die Zucht und Erziehung des Menschen.

§ 3.

Psychologische Methode der Ethik.

Wenn wir einmal den Weltprocess mit der Tugendverwirklichung in eins gesetzt haben, so kommen wir auf diese Weise zu dem ersten Grundsatz Butlers; denn die menschliche Natur müsste die Norm bilden und der Mensch würde sich selbst Gesetz sein; naturgemässes Leben wäre dann tugendhaft. Menschliche Natur aber, die auf solche Weise autonom sein würde, ist nicht empirische Natur des Menschen, sondern ideale. Sie ist nicht jenes verderbte und verzerrte Abbild unseres realen Selbst, sondern so, wie sie aus der Hand des Allmächtigen hervorging. Deshalb müssen wir die moralische Beschaffenheit des Menschen untersuchen und nach dem Zwecke jeder Leidenschaft und Kraft in ihr forschen, um ihre wahre Stellung im ganzen System kennen zu lernen. Dies ist alles um so nöthiger, weil viele Leidenschaften, die an und für sich so vollständig unschuldig und oft sogar edler Art sind, so verkehrt wurden, dass wir nach ihren wahrgenommenen Aeusserungen zu dem Schlusse kommen können, sie seien an und für sich Uebel, so stark und zahlreich sind die

Zeichen ihrer Verderbniss. Wir müssen nach Art der Physiologen verfahren, die nicht blos diejenigen Fälle beobachten, in denen Organe ihrer ursprünglichen Bestimmung entfremdet worden sind, sondern vor Allem dieselben Organe in annähernd vollkommenem Zustande. Die Methode, nach welcher der Grundsatz zur Anwendung gebracht wird, ist demgemäss gegeben. Sie muss psychologisch sein.

Nicht immer wird diese psychologische Methode zu einem Resultat führen, das von der a prioristischen oder ontologischen verschieden ist. Das innerste Wesen der Dinge ist so eng mit der Moral verknüpft, dass eine vollständige Einsicht in das Wesen der Dinge auch ein vollständiges System der Moral liefern würde. — Die ontologische Methode ist mit mehr oder weniger Erfolg von den englischen Moralisten befolgt worden, aber die logischen Spitzfindigkeiten und langen Raisonnements, welche die Seiten bei Cudworch, Moore, Clarke und Wollaston füllen, haben wenig Reiz für den Volksgeist und sind noch weniger geeignet zu überzeugen. Nur das ernsteste Studium vermag wesentlichen Vortheil aus den Boyle-Vorlesungen Clarkes zu ziehen. Aber die psychologische Methode wendet sich direkt an den Menschen und wurde vornehmlich angewandt, um einen vorurtheilsfreien Geist zu befriedigen und war leichter anzuwenden auf die verschiedenen Einzelbeziehungen und Umstände des Lebens (B. II, IX). Man vergleiche hiermit die Methode Humes (Concerning the Principles of Morals, § 1; IV. p. 174; Ed. Gr. u. Go.). „Da unsere Frage eine Frage nach Thatsachen und nicht nach abstrakter Wissenschaft ist, können wir bei einem Lösungsversuche nur dann Erfolg erwarten, wenn wir die empirische Methode anwenden und allgemeine Regeln aus einer Vergleichung von Einzelfällen abstrahiren. Die andere wissenschaftliche Methode, wobei zuerst ein abstraktes Princip aufgestellt wird, das dann in verschiedene Folgerungen und Schlüsse auseinandergezweigt wird, mag vollendeter in sich selbst sein, passt aber weniger zu der Unvollkommenheit der Menschennatur und ist eine gewöhn-

liche Quelle von Täuschungen und Irrthümern in diesen und andern Fällen". Eine psychologische Methode wurde passender für die Exposition in Discursen nach Art der Predigten in der Rolls Chapel angewandt, aber Butler hatte mehr Vertrauen zu der a prioristischen Methode wie Hume. Jene Methode liefert „den denkbar direktesten formalen Beweis, und auch den, der in mancher Beziehung am wenigsten der Bekrittelung und Debatte ausgesetzt ist".

Dennoch liegt eine besondere Gefahr in dem Versuch, ein zusammenhängendes ethisches System auf einer psychologischen Grundlage herzustellen, nämlich die, alle Erscheinungen als Manifestationen des einen Princips darzustellen. Aber doch war es dieser Kniff, der das Interesse an ethischen Discussionen wach hielt, insofern, als die Schriftsteller fast durchweg sicher waren, auf dem einen oder andern Wege, der eine Verbesserung provociren würde, fehl zu gehen. Shaftesbury hat gegen den leichten Weg, dem die Psychologen folgten, um eine augenscheinliche Harmonie in ihr System zu bringen, Verwahrung eingelegt. (Essay on the Freedom of Wit and Humor, part. 3, § 3.) Die Begründer moderner Systeme möchten gern die verschiedenen Bestandtheile, aus denen die menschliche Natur zusammengesetzt ist, unberücksichtigt lassen und lieber nach einem einheitlichen Princip bauen; sie möchten das menschliche Herz neu formen und bezeigen starke Lust all' seine Bewegungen, Gewichte und Gegengewichte auf einen Grund und auf eine Regel zu stellen. Die Schule Hobbes hat am meisten gesündigt, und gegen Hobbes richten Shaftesbury sowohl als Butler ihre Polemik. Aber Letzterer würde in gleicher Weise gegen die Einseitigkeit Hutchesons Front gemacht haben, wäre dessen Werk vor der Abfassung der Predigten erschienen.*) Es

*) Das Fehlen einer Andeutung der Theorie Hutchesons in der XII. Predigt, wo man sie naturgemäss erwarten sollte, ist ein Grund, die beiden Predigten Upon love of our Neighbour etwas früher anzusetzen. Eine Anspielung an Hutcheson jedoch, wenn auch nicht mit Nennung des Namens, findet sich in der Abhandlung über die Natur der Tugend.

war eine Art von Hartnäckigkeit und Verkehrtheit in Hobbes und seinem ethischen System, das den Unwillen des Predigers hervorrief. Besonders greift er seine Methode in einer Anmerkung zur ersten Predigt über Mitleid an: „Hier handelt es sich um eine einfache Thatsache, die man nicht in Uebereinstimmung bringen kann mit dem, worüber man gewohnt ist Rechenschaft von den Dingen zu geben, und deshalb schiebt man an Stelle jenes offenbaren Factums ein anderes unter, das zu ihrem eigenen Plan passt" (II, 54 A). Die Finessen, welche nöthig wurden, die einfachen Thatsachen der menschlichen Natur in Uebereinstimmung mit solchen Schemata zu bringen, bewiesen zur Genüge, dass das Problem für den Moralphilosophen nicht zu lösen war, wenn er nach einem einzigen Princip suchte, wie z. B. Eigennutz, um darauf mit kluger Berechnung alle Handlungen zurückzuführen. Die leiseste Beobachtung jedoch sollte ihnen gezeigt haben, dass die Gesammtheit der Menschen doch recht wenig zu speculativer Betrachtung der Dinge befähigt ist. Aber auch Leute von höherer Geistesbeanlagung sind in sonderbare Irrthümer verfallen, wenn sie von der schlichten Augenscheinlichkeit der Dinge abwichen, und es ist ganz unmöglich, dass der gesunde Menschenverstand, der zur Unterscheidung von Recht und Unrecht in dem grossen Weltgetriebe völlig ausreicht, jemals solch ein überfeines System ausgeklügelt haben würde, durch das sich die Menschen bis zu der Annahme täuschen liessen, es sei nur Sorge um ihr eigenes Wohl, was sie fühlten, wenn sie ihren Freund in Noth sähen. Nichtsdestoweniger sind solche handgreifliche Widersprüche gegen Natur von speculativen Köpfen als eine Entdeckung in der Moralphilosophie ausgegeben worden, die sie offenbar trotz aller Wahrscheinlichkeit des Gegentheils ausgerechnet haben. (II, 65.) Das annehmbare Resultat der Hobbesschen Moralphilosophie verletzte das moralische Gefühl der ernsteren Leute seiner Zeit. Es mögen aber politisches und theologisches Interesse und auch Vorurtheile in der Bestimmung

der Gefühle Vieler eine Rolle gespielt und Butlers Angriff auf Hobbes ihren Stachel gegeben haben. Die alte Theorie vom glänzenden Laster mag unbewusst in seinem Herzen gelegen haben. Vielleicht war er unfähig, eben so klar wie Hume einzusehen (II, 267), dass „Jeder sich in der Praxis getäuscht finden wird, der von der scheinbaren Tendenz dieser Meinung (Eigenliebe als alleiniger Beweggrund) schliesst, dass diejenigen, die sich zu ihr bekennen, nicht das wahre Gefühl des Wohlwollens oder irgend eine Beziehung zur Tugend haben können". Butler kritisirt im Allgemeinen die Methode Hobbes, geht aber nicht ganz so weit wie Shaftesbury, der in folgende Anklage gegen Locke und Hobbes ausbricht (Letters to a Student at the University, Lett. VIII June 3d 1709): „Locke war es, der den entscheidenden Schlag führte; denn Hobbes Character und niedere sklavische Meinungen in Bezug auf die Politik bildeten das Gegengift seiner Philosophie. Locke war es, der an allen Grundlagen rüttelte, jede Ordnung und Tugend aus der Welt warf und ihre ureigensten Begriffe (die ebendieselben wie die Gottes sind) unnatürlich und ohne Begründung in unserem Herzen hinstellte."

Butler ist sich der Gefahren der von ihm eingeschlagenen Methode bewusst und seine Vorsicht ist um so grösser, je mehr er ein System verabscheute, das in der Verfolgung desselben Zieles irre gegangen ist. Aber eine nicht unbedeutende Beschränktheit, welche Butler nicht klar durchschaute und die zu vermeiden ihm unmöglich war, klebt der ganzen introspectiven Methode an.

Wenn sich Jemand zur Selbstbeobachtung wendet, so muss er nothwendigerweise in seinem Gesichtskreise beschränkt sein, und dies ist nirgends mehr als in der Ethik der Fall. Es folgt aus der Natur der Ueberzeugung von der Richtigkeit oder Verkehrtheit einer Handlung, dass wir oft nicht im Stande sind, sie für etwas anderes als Recht oder Unrecht zu halten. Es giebt so viele Unklarheiten in der Behandlung ethischer Fragen, wenn man sich über die Grenzen seines eigenen Lebens, seines Landes und seiner

Zeit nicht erheben kann, dass eine gewissenhafte Untersuchung und eine standhafte Weigerung die Thatsachen in eine Form einer a prioristischen Theorie hineinzuzwängen, einen in unlösbare Verwicklungen und Versuchung führt seine Zuflucht zu mythologischen Erklärungen zu nehmen. Das zeigt sich ganz klar in Butlers Theorie vom Gewissen. Ein Vergleich des Lustwerthes verschiedener Handlungen mit den Lustarten in der Art Shaftesburys mag angestellt worden sein, um manche Schwierigkeiten zu lösen, aber es ist keine wirklicke Störung gewesen. Jeder kann den Wert verschiedener Lustarten schätzen, wenn er sie erprobt; nur darf er seine Erfahrungen nicht als allgemein gültig hinstellen wollen. Das empfindet Butler und meidet es auch als rein subjective Bestimmungen ohne jeden Werth. Ein weiterer Blick, so wie er durch eine Entwicklungstheorie gegeben wäre, die das Gewissen oder den Moralsinn zum Produkt der Rasseerziehung macht, etwa in derselben Art, wie das Gewissen im Individuum erzogen wird, eine Theorie, die mehr auf die Gesellschaft gegründet wäre, hätte Butler davor bewahrt seiner Lehre vom Gewissen jenen geheimnissvollen Charakter zu geben. Aber in seinen Untersuchungen folgte er streng wissenschaftlicher Methode und eben diese Nebelhaftigkeit und Schwierigkeit, in der er seine Hauptlehre liess, ist ein Zeugniss seiner Gewissenhaftigkeit in einem Fall, wo eine billige und angenehme Lösung ohne Mühe gegeben werden konnte. Zu Zeiten scheint er eine dunkle Ahnung einer moralischen Entwicklung gehabt zu haben, die Zeit jedoch war noch nicht reif für eine solche Lehre, und daher verharrte die Theorie Butlers auf demselben unbefriedigenden Niveau, auf dem alle individualistischen, psychologischen bleiben müssen.

§ 4.

Humes Kritik der Hauptlehre Butlers.

Die Lehre vom naturgemässen Leben wurde von beiden Hauptschulen der Moralisten kritisirt. Wollaston (Rel.

of Nat. delin. 1724, p. 22 f.) hat sie angegriffen als eine, in der wenig Sinn liege, und Butler nimmt darauf mit folgenden Worten Bezug: Ein neuerer Schriftsteller von grossem und verdientem Ruf sagt, dass Tugend in die Befolgung der Natur zu setzen im besten Falle eine nichtssagende Redensart ist und er hat Grund für diese Behauptung, wenn das wahr ist, was er, wie ich glaube, wenn auch mit grosser Decenz auszudrücken beabsichtigt, dass kaum ein anderer Sinn in diese Worte gesetzt werden kann, als dass Handeln, ebenso wie irgend ein Theil, ohne Unterschied der Natur eines Menschen, ihn zufälligerweise lenkte (II, IX). Dies ist der erste von den drei Fällen der Bedeutung des Wortes Natur, die Butler untersuchte (cf. Serm. II, p. 22). Diese Kritik Wollastones an dem Grundsatz Butlers, der seinem System als Fundament dient, wird von Hume wiederholt. Er sagt: Nichts kann unphilosophischer sein als solche Systeme, die versichern, Tugend sei gleichbedeutend mit dem was natürlich, Laster mit dem was unnatürlich ist. (Treatise on Hune, Nat. II, 250. Ed. Gr. u. Go.) Dies Urtheil erklärt sich aus der Schwierigkeit, dem Worte Natur irgend einen endgültigen Sinn unterzuschieben, da nichts doppelsinniger, nichts zweifelhafter sei. In dem einen Sinne sei Natur dem Wunder entgegengesetzt, und daher seien Tugend und Laster in gleicher Weise natürlich, im anderen Sinne aber dem was ungewöhnlich ist. Dann kann Natur unter Umständen auch als das allerunnatürlichste bestimmt werden, wenigstens müsse zugegeben werden, dass heroische Tugend ebenso ungewöhnlich sei als der brutalste Barbarismus. Aus diesem gewöhnlichsten Sinne des Wortes mögen oft Streitigkeiten entstehen was natürlich ist und was nicht, und man kann im Allgemeinen versichern, dass wir keine zuverlässigen Richter oder Normen haben nach denen der Kampf entschieden werden könnte. Oft und selten hänge von der Anzahl der Beispiele ab, die wir beobachtet haben, und da diese Anzahl wachsen, aber auch sich vermindern kann, werde es unmöglich sein, irgend welche scharfe

Grenzen zwischen ihnen festzusetzen (II, 249). Was der dritten Auffassung des Wortes Natur entgegen gehalten werden könne, dass sie künstlich sei, so stehe fest, dass Tugend und Laster gleich künstlich und fern von Natur sind. Denn wie wir auch immer Verdienst und Verschuldung, die wir mit gewissen Handlungen verbinden, definiren, die Handlungen selbst sind künstlich, d. h. sie sind wissentlich vollzogen und auf einen bestimmten Zweck gerichtet. Das seien die verschiedenen Deutungen des Wortes Natur. „Deshalb ist es uns unmöglich, dass die Bestimmung von natürlich und unnatürlich jemals in irgend einem Sinne die Grenze zwischen Tugend und Laster bestimmen kann" (II, 251).

Diese Kritik scheint gegen Shaftesbury und Butler gerichtet zu sein; sie ist es aber ganz besonders gegen Butler, der nicht müde wird zu versichern, dass nichts mehr der Natur entgegengesetzt sein kann als Laster, und dessen ganze Lehre in dem Satze gipfelt: Der Natur gemäss leben heisst tugendhaft sein. Sie ist um so mehr gegen Butler gerichtet, als Shaftesbury in seiner Berechnung und Vergleichung der Lustarten mit seinem Begriff von Natur eine mehr empirische Begründung als Butler findet. Butler verwahrt sich ausdrücklich dagegen, als läge in der Bestimmung der Tugend nach dem naturgemässen Leben eine unbestimmte, nichtssagende Redensart, vielmehr sei sie klar und bestimmt, unter allen Umständen aber wahr und sicher (II, XIII). Aber die Einwände Humes gegen Butler sind ganz ohnmächtig. In der Unterscheidung zwischen Natur und Wunder ist ihm Butler schon selbst zuvorgekommen, und was die zweite Unterscheidung zwischen natürlich und selten angeht, so trifft er die Sache nicht. Natur mit dem was gewöhnlich ist zu identifiziren, heisst die Sprache in einem unerlaubten Sinne zwingen, und es ist höchst wahrscheinlich, dass kein Moralist jemals so eine Ansicht von Natur hatte. Und auf keinen Fall ist diese Interpretation des Wortes die gewöhnliche. Es mag sein, dass dieser Begriff sich bei

uns durch Wiederholung der Fälle gebildet hat, aber wenn wir von Natur sprechen, verstehen wir unter Ursache und Wirkung bei den häufigen oder gewöhnlichen Fällen nicht mehr blosse Aufeinanderfolge. Auf die dritte Definition von Natur, die sie als dem Künstlichen entgegengesetzt bestimmt, mit der Voraussetzung, dass künstlich das ist, was absichtlich gewollt wird, würde Butler erwiedert haben, dass es zu der menschlichen Natur gehört, bewusst und nach einem vorausgesetzten Plan zu handeln.

Der eigentliche Grund, weshalb Hume Butlers Grundsatz anfocht, liegt in dem ganz verschiedenen Standpunkt den er einnimmt. Er fragt nur, wie uns die Handlungen afficiren wenn wir sie betrachten. Ob sie unserm Moralgefühl als Lustreiz erscheinen, dann sind sie gut, oder ob als Schmerz, dann sind sie schlecht. Indem er die Untersuchung auf diesen einen Punkt beschränkt gewinnt er viel, „weil er uns auf die Frage zurückführt, warum irgend eine Handlung oder Gesinnung beim gewöhnlichen Anblick eine gewisse Befriedigung oder Unbehaglichkeit gewährt, um den Ursprung seiner moralischen Richtigkeit oder Verderbniss zu zeigen, ohne nach unverständlichen Beziehungen und Eigenschaften auszuschauen, die niemals in der Natur existiren, nicht einmal in unserer Einbildung durch irgend welche klare und sichere Vorstellung". Indem er die Berufung auf die Natur im idealistischen Sinne verwirft, glaubt er ein freies Feld für seinen Moralsinn und für seinen Utilitarismus zu haben. Es ist etwas überraschend, dass Hume in der Analyse des Wortes Natur den Hauptpunkt bei Shaftesbury und Butler nicht trifft, nämlich die teleologische Behandlungsweise, die bei Butler natürlich viel stärker ist. In diesem Verwerfen des teleologischen Princips liegt die grosse Schwäche der Hume-schen Ethik. Die Erhabenheit des moralischen Gesetzes zu verstehen war unmöglich. Ganz richtig sagt Jodl: Es bleibt ein Räthsel oder ein Widerspruch, so lange man jeden Gedanken an eine teleologische Anordnung der Natur an eine auf Verwirklichung bestimmter Zwecke gerichtete

Organisation des Menschen von der Hand weisst. (Jodl, Geschichte der Ethik I, 158.) Dennoch greift er das ganze teleologische Princip an, zweifelsohne mit Bezug auf Butlers Argumente in der Analogy. Solchen Philosophen, die da irgend welche Kenntniss des Weltzweckes vorgeben, ruft Hume zornig die Worte zu: Wer trug sie in die himmlischen Regionen, wer liess sie in den Rath der Götter ein, wer öffnete ihnen das Schicksalsbuch, dass sie so schnell versichern, dass ihre Gottheiten ausgeführt haben oder ausführen werden irgend etwas ausser dem, was thatsächlich offenbar ist? (Werke IV, 114.) Sie scheinen nicht zu bedenken, dass ihr Räsonniren über diese Dinge nur von den Wirkungen auf die Ursachen geschehen kann und dass jeder Beweisgrund hierbei ein grober Sophismus sein muss, da es für sie unmöglich ist, irgend etwas von der Ursache zu wissen, ausser was sie vorher in die Wirkung nicht hineintrugen, sondern erst in ihrem vollen Effect entdeckt haben. In Werken menschlicher Erfindung und Kunst ist es erlaubt, von der Wirkung auf die Ursache zu gehen und dann umgekehrt neue Schlüsse bezüglich der Wirkung aus der Ursache zu ziehen, weil wir von derselben Natur sind wie der Urheber jener Werke und wir durch Erfahrung wissen, welche Motive und Absichten den Menschen bewegen, dessen Pläne und Neigungen einen gewissen Zusammenhang untereinander haben, dem Gesetze gemäss, welches die Natur in solche Wesen gelegt hat. Aber wenn wir uns dazu herbeifinden, über die Natur zu urtheilen und über das göttliche Regiment, dann versetzen wir uns stillschweigend an die Stelle des höchsten Wesens selbst und folgern, dass es in jedem Falle dasselbe Verfahren beobachten werde, wie wir selbst unter solchen Umständen es für vernünftig und thunlich erachtet hätten (IV, 120).

Hier jedoch trennen sich die Ansichten Butlers und Humes; denn Butler geht von einer ganz anderen Praemisse aus, was Hume nie gethan haben würde. Während ersterer nämlich als die allerletzte Bedeutung der Wirklich-

keit, als die tiefstmöglichste Ueberzeugung das Gesetz ansieht, welches zugleich das des Universums ist und der eigenen Menschennatur, das Gesetz der Tugend, dem man folgen muss als Endzweck, denn es ist das letzte Ziel der Natur und der Menschheit, scheint Hume von absoluter Verpflichtung keine Idee zu haben. Der Gedanke an ein Sollen liegt ihm ganz fern; ja er tadelt die Philosophen, die den Begriff einführen. Tugend und Laster sind keine andern Qualitäten am Objekt als der Klang, die Farbe, Kälte und Hitze, die nur Wahrnehmungen unserer Sinne sind. Tugend und Laster sind nur die Weisen wie wir von den Dingen affizirt werden und haben ausserhalb des Verstandes keine Existenz. (cf. Hume, Werke II, 245.) Bei solcher Anschauung von Tugend musste der Sinn, den er dem Ausdruck sollen gab, nothwendige Bedingung zur Erreichung eines gewünschten Resultates sein, oder, um mit Kant zu reden, ein hypothetischer Imperativ. Seine Absicht, sich auf Thatsachen zu beschränken, seine ausschliesslich empirische Methode, die ihn blind machte gegen das was ihm zunächst lag, hinderte ihn die Stärke des teleologischen Moralsystems einzusehen. Er empfand keine Nöthigung sich von dem gegenwärtigen Zustand des Menschen und der Gesellschaft zu einem idealen aufzuschwingen, der im Verlaufe der Welt seine Verwirklichung finden sollte. Wenn ein Wechsel stattfand, so geschah es absichtslos. Keine Regel für eine Handlung konnte von dem Gesetze jener Veränderung abgeleitet werden; denn es gab kein Gesetz nach dem sie sich vollzog, kein Ideal, das erreicht werden sollte. Sich der Natur anzupassen konnte keinen entscheidenden Sinn haben, ausgenommen den, die Lust zu suchen, wie die Vernunft, the slave of the passions, es am thunlichsten und sichersten erkannte. Butler hätte höchst wahrscheinlich Humes Theorie als ein Moralsystem überhaupt nicht anerkannt, weil die Obergewalt des Gewissens darin vollständig vernachlässigt ist, aber das ist der Punkt, welcher menschliche Handlung von blos thierischer unterscheidet. Er wäre ohne Zweifel ge-

neigt gewesen, zuzugeben, dass wir uns stillschweigend an Stelle des höchsten Wesens versetzt hätten; aber das war nicht ungerechtfertigt, weil in unserem Urtheil über die Welt und ihren Verlauf wir nicht unsern eigenen selbstsüchtigen Standpunkt verfolgen, sondern einen absoluten, den der Tugend. Somit hatten wir dasselbe Recht als wenn wir über menschliche Handlungen urtheilen, die wir nicht vollständig sehen, sondern die wir als einen Theil eines noch nicht verwirklichten Planes erkennen.

Theil II.

Analyse der moralischen Natur des Menschen. Theorie der Leidenschaften.

Butlers allgemeine Stellung zu Locke und Shaftesbury ist der Stellung Kants zu eben diesen Philosophen sehr ähnlich. Seine Behauptung des Rechtes des Gewissens zur absoluten Herrschaft war ein Protest gegen die rein utilitarischen Systeme, die damals in der Luft lagen. Genau dasselbe kann man von Kant sagen, „dessen Imperativ der praktischen Vernunft wesentlich die Bedeutung einer durch den Gegensatz gegen die oberflächliche Nützlichkeitslehre des vorigen Jahrhunderts angeregten Erneuerung des christlichen Pflichtprincips besitzt." (Wundt, Syst. d. Philos. p. 629.) Aber obgleich das ganze System der Predigten durchdrungen ist von dem Pflichtprincip, mit der Suprematie des Gewissens, so ist doch das Princip nicht mit der Sorgfalt im Einzelnen ausgearbeitet, die man seiner Wichtigkeit nach im System Butlers erwarten sollte. Es scheint mehr zugegeben als analysirt zu sein. Aber in der Analyse der moralischen Natur des Menschen als ein Ganzes finden sich wichtige Beiträge zu den ethischen Untersuchungen des letzten Jahrhunderts und Elemente von grossem Einfluss auf die modernen ethischen Speculationen. Ob es gerechtfertigt ist zu behaupten, dass

Butler in seinen Predigten zwischen Aristoteles und Kant den Hauptfortschritt in der Ethik gemacht hat, mag dahingestellt sein, das aber ist sicher, dass er einen scharf ausgeprägten Fortschritt gegenüber Shaftesbury bezeichnet und dass seine Psychologie der Leidenschaften von Hume angenommen worden ist.

§ 1.
Shaftesburys Psychologie der Leidenschaften.

Obgleich unter der Leitung Lockes erzogen, war Shaftesbury keineswegs geneigt, ihm in seiner Philosophie zu folgen. Er zog es vielmehr vor, Richard Cumberland zu huldigen, der der Meinung war, dass im Menschen etwas mehr als blosser eigennützíger Trieb sei. Es gab neben dem, was des Menschen eigenes Vergnügen bezweckt eine deutliche Neigung odér einen Instinkt das Wohl Anderer zu suchen. Shaftesbury theilt deshalb die natürlichen Leidenschaften in 2 Hauptclassen: Wohlwollen und Eigennutz. (Inq. Conc. Virtue b 2, part. 1, § 3.) Aber ausser diesen blieben die verschiedenen unnatürlichen Leidenschaften. Die erste Classe, die Wohlwollenden, umfasst solche, die auf das Wohl der menschlichen Gesellschaft im Allgemeinen abzielen, die zweite, die Eigennützigen, diejenigen, deren Ziel die Erhaltung des Individuums bildet. Die unnatürlichen Leidenschaften haben in der Einrichtung der menschlichen Natur keinen Platz und sind ein feindliches und störendes Element, da sie weder das Wohl der Gesellschaft, noch das des Individuums fördern.

Das was der Theorie zu Grunde liegt, ist eine teleologische Naturbetrachtung, die zu einigem Umfang ausgesponnen ist. Die verschiedenen Elemente, die dazu da sind die menschliche Natur auszumachen, haben verschiedene Funktionen; denn wir sehen, dass die Natur den verschiedenen Theilen, je nach ihren Interessen und ihrer Sicherheit geeignete Affecte verliehen hat, so dass sie, ohne dass wir es merken, zu ihrer eigenen Vertheidigung thätig sind, zu ihrem eigenen Heil und Fortbestehen. So schliesst

sich das Auge im Moment der Gefahr in Folge einer besondern Vorsicht und Aengstlichkeit ganz von selbst. Gleiches gilt bezüglich des ganzen Systems der Natur; denn ihre Vorsorge und ihr Bemühen für das ganze Lebewesen, muss ihrer Theilnahme für das einzelne Glied derselben gleich kommen. Dies erreicht sie nun durch ein genaues Ineinanderpassen der verschiedenen Leidenschaften und zwar so, dass die Gesammtheit der Wohlfahrt des Einzelgeschöpfes vollständig angepasst ist, mag auch diese oder jene Leidenschaft einen stärkeren Grad erreichen. Man könnte leicht eine Fülle von Beispielen hierfür aufzählen. Ja, diejenigen Wesen, welche von der Natur keinerlei Kräfte oder Mittel zu ihrer Vertheidigung gegen Gewalt empfangen haben und auch sonst nichts besitzen, was sie einem Angreifer gegenüber furchtbar machen könnte, zeichnen sich durch einen solchen Grad von Furcht aus, oder beweisen so wenig Herzhaftigkeit, dass sie auf keine Weise Widerstand üben und ihr Heil in möglichst schneller Flucht suchen. Andererseits giebt es nun auch verschiedene Leidenschaften, die das Wohl der menschlichen Gesellschaft bezwecken; denn der Mensch ist von Natur dazu bestimmt, Glied eines Systems zu sein, und dieses System ist die menschliche Gesellschaft. Schon seine physische Natur weist ihn darauf hin. Das Familienleben ist die Grundlage des socialen Lebens und hier müssen die verschiedenen Leidenschaften in gewisser Art zusammengepasst sein, so dass der Endzweck der Natur am besten erreicht wird. Die Leidenschaft des Wohlwollens kann so intensiv sein, dass ein so natürlicher Affect wie Liebe zu den Nachkommen vermindert oder doch verkümmert werden kann.

Beide Classen können vielerlei Variationen bezüglich der Stärke ihrer einzelnen Leidenschaften zulassen, und während einige im Ganzen ausgeglichen werden, können andere im Missverhältniss zu einander stehen. Dennoch kann keine Leidenschaft, die entweder auf das Gesammtwohl oder auf das des Einzelnen geht, so angesehen werden, als wäre sie unnatürlich, als wäre sie kein eigent-

liches und wesentliches Bestandtheil der menschlichen Natur. Shaftesbury aber hält mit diesen Leidenschaften nicht alle menschlichen für erschöpft. Wie schon erwähnt, giebt es noch gewisse andere, die sicher unnatürlich sind, wie das unnatürliche und unmenschliche Vergnügen am Anblick fremder Qual, das Sichweiden an Noth, Elend, Blut, Mord und Zerstörung. Auch Neid gehört zu diesen Leidenschaften, wenn er aus dem Glück und Gedeihen Anderer seinen Ursprung nimmt, ohne dass damit irgend eine Beziehung zu unserm Glück und Gedeihen gegeben wäre. Andere Leidenschaften können genannt werden, wie unnatürliche Gelüste zu anderen Gattungen nebst anderen Verirrungen des Geschlechtstriebes innerhalb derselben Species (Inq. II. 2, § 3). Hier liegt die schwächste Stelle in Shaftesburys ganzem System. Die dritte Gruppe der unnatürlichen Leidenschaften scheint überhaupt keine Berechtigung zu haben als gesonderte Gruppe aufzutreten. Die verschiedenen unnatürlichen Leidenschaften oder Affecte sind nur Verderbnisse und Uebertreibungen anderer, sei es einzelner, sei es verbundener. Man könnte glauben, dass Shaftesbury diese Uebertreibungen und Verderbnisse als genügenden Grund für seine Eintheilung ansieht, und demgemäss versucht v. Gizycki (in seiner Philos. Shaftesburys, Leipzig 1876, pag. 75) alle von Shaftesbury als unnatürlich angeführten Leidenschaften in eine Classe von nicht wirklich unnatürlichen, sondern mehr übertriebenen Leidenschaften zu bringen. Nachdem aber Shaftesbury verschiedene Leidenschaften, die er für unnatürlich hält, aufgezählt hat, sagt er: Solche Leidenschaften oder Affecte, wie die eben genannten, sind die einzigen, die wir geradezu unnatürlich, böse und von keinerlei Absicht auf irgend ein einzelnes allgemeines oder privates Gut nennen können. Andere haben in der That diese Neigung, sind aber so aussergewöhnlich und so masslos, so fern von jeder gewöhnlichen selbstischen Leidenschaft und so gänzlich jeder socialen und natürlichen Neigung entgegengesetzt, dass sie allgemein für unnatürlich und monströs gehalten werden.

Unter diese rechnet er auch ungeheuern Stolz und Ehrgeiz, ferner solchen Zorn, der Alles ihm zu opfern bereit ist, solche Rache, die unauslöschlich und selbst durch die grössten Gräuelthaten nicht versöhnt wird.

Shaftesburys Classification ist schwach genug (cf. Inquiry B. II, p. 1, § 3 und B. II, p. 2, § 3). Es würde aber ganz sonderbar gewesen sein, wenn er nicht einen bestimmten Satz von Leidenschaften für seine dritte Classe gefunden hätte, „solche, die weder Natural- oder Self-Affection, noch auf irgend ein öffentliches oder privates Gut gerichtet, sondern ihm entgegen waren und die deshalb unnatürliche Leidenschaften genannt werden können". Shaftesbury spricht hier nicht von den Leidenschaften, wie sie werden, sondern wie sie in Wirklichkeit von vornherein sind. Wenn die dritte Classe einzig und allein Missbrauch oder Uebertreibung der ersten und zweiten war, wo läge dann der Sinn von Shaftesburys Erklärung? „Die letztere Art dieser Leidenschaften ist ganz und gar lasterhaft; die ersteren beiden können tugendhaft oder schändlich sein, je nach ihrem Grade." Wenn er damit gemeint hätte, was v. Gizycki ihm unterschiebt, so würde er sich dahin ausgedrückt haben, dass die ersteren beiden unnatürlich werden, wenn sie in ungehörigem Verhältniss stehen; das aber sagt er nicht, sondern vielmehr, dass sie doch nicht unnatürliche Leidenschaften im eigentlichen Sinne des Wortes waren, obgleich sie sehr stark übertrieben sein mögen. v. Gizyckis Anführung der Rache hat nur den Zweck zu zeigen, dass ein selbstischer Affect in gewissen Fällen tugendhaft sein kann, dass er aber lasterhaft wird, wenn er zu gross wird und dann unnatürlich genannt werden mag; nicht aber in dem Sinne, in welchem die dritte Classe der Leidenschaften unnatürlich ist. Hier muss man wieder fragen, was der Sinn einer solchen Unterscheidung zwischen unnatürlichen Leidenschaften und solchen natürlichen wäre, die, im gehörigen Masse auftretend, nicht lasterhaft genannt werden können, vielleicht aber, wenn sie weit darüber hinaus

gehen. Hierin folgt v. Gizycki einfach J. H. Fichte, auf den er sich in ähnlichem Zusammenhange in seinem Buche über Humes Ethik p. 18 bezieht und den er in folgender Stelle anführt: Jede ursprüngliche Neigung ist nach Shaftesbury gut, das Tiefsinnigste beinahe, was je ein englischer Philosoph gesagt hat.

Aber obgleich Shaftesbury ganz gewiss die dritte Classe der Leidenschaften lasterhaft und unnatürlich sein lässt und die Verderbnisse der ersten und zweiten ebenso, aber nur in einem weniger engen Sinne, so ist es doch schwer, zuzugeben, dass er eine gute Unterscheidung zwischen solchem unnatürlichen Neid macht, der zu der absolut unnatürlichen Classe gehört, und der übertriebenen Rache, die zu der weniger unnatürlichen zählt. Ganz besonders schwach ist, was er über die unnatürlichen Lüste sagt. Hier ist offenbar weiter nichts als die Verderbniss eines Instinktes. Dass es Formen des Lasters giebt, die uns schon bei blosser Nennung mit Ekel und Abscheu erfüllen, beweist noch nicht, dass der Hang nach ihnen, der den edelsten Geistern des Alterthums durchaus nicht unehrenhaft erschien und dem noch heutzutage im Orient nachgegeben wird, so gänzlich von den Instinkten verschieden ist, die wir alle besitzen. Andere Anschauungsweise und ein Moralcodex, dem noch die Form der christliche Ascese anklebt, hat alle jene Abweichungen von einer Norm mit einem gewissen Schimpf belastet. Das Epitheton unnatürlich, das man solchen Handlungen vom physiologischen Standpunkte aus anheften kann, ist auf die Leidenschaft selbst übertragen worden, nicht bloss wie sie sich in Handlungen zeigt, sondern in ihrem eigensten Ursprung. Und man gab den Menschen eine neue und unnatürliche Leidenschaft, so oft sie auf eine lasterhafte und unnatürliche Art ihren sinnlichen Leidenschaften nachhingen.

§ 2.

Butlers Psychologie der Leidenschaften.

a) Butlers Kritik an Shaftesbury.

Butler greift Shaftesburys dritte Classe der Leidenschaften an. Er meint, es könne so etwas wie unnatürliche Leidenschaften nicht geben, die lasterhaft in sich selbst sind. Keine Leidenschaft, die Gott in uns gepflanzt hat, kann an und für sich lasterhaft sein, nur huldigen die Menschen einer Leidenschaft oft in dem Masse und in solcher Weise, dass sie mit der Zeit zu etwas ganz anderem wird als das, was sie ursprünglich in unserer Natur galt. (cf. II, 93 und 12, und Des Cartes: Les passions de l'âme, § 2, 11: nous voyons que les passions sont toutes bonnes de leur nature et que nous n'avons rien à éviter que leurs mauvais usages ou leurs excès.) Butler ist es, der hier vollkommen mit Des Cartes übereinstimmt, nicht aber Shaftesbury (cf. v. Giz.: Shaft. p. 75), der, wie wir sahen, trotz seines Gegensatzes zu Locke, bis zu einem gewissen Grade die Doctrin seines Lehrers aufrecht erhielt (cf. Essay on Hu. U. II, 21, § 45), wo jedoch die verschiedenen unnatürlichen Leidenschaften oder Affekte zum Theil begründet sind.

Aber doch ist Butler nicht blind gegenüber der Thatsache, dass es Gewohnheiten und Leidenschaften giebt, die viel Uebel veranlassen und viel Unglück in die Welt bringen. Man könnte deshalb fragen: Hat denn der Mensch nicht Veranlassung und Neigung in sich, Uebel zu thun ebenso wie Gutes? Woher anders kommt das verschiedene Elend, wie Krankheit, Schmerz und Tod, das Menschen gegen Menschen veranlassen? (II, 12.) Die beste Antwort ist eine auf beide Fragen: Der Mensch hat ungezügelte Leidenschaften, die er in jedem Falle zu befriedigen strebt, sei es nun zum Unheil Anderer, sei es im Gegensatz zu wohlbekanntem Selbstinteresse. Daraus folgt nun aber nicht, dass die Leidenschaften, in ihrem natürlichen und gelenkten Zustande irgend etwas anderes als gut sind weil sie ungezügelt Uebel veranlassen. Butler greift den Neid

heraus, den Shaftesbury zu den unnatürlichen Leidenschaften zählen will. Wetteifer ist bloss der Wunsch und die Hoffnung, die Ueberlegenheit Anderer, mit denen wir uns vergleichen, zu erreichen. Es scheint in der natürlichen Leidenschaft kein anderes Unlustgefühl zu sein, als eben nur jenes Verlangen, das jedoch stark genug werden kann, um grosses Leid zu veranlassen. Jene Höhe oder Ueberlegenheit durch besondere Mittel zu erreichen, so dass andere erniedrigt oder zu unserer Stellung oder auch noch tiefer herabgedrückt werden, das ist nach Butlers Meinung das gewisse Erkennungszeichen des Neides. Von hier ist leicht zu erkennen, dass die natürliche Leidenschaft Nacheiferung und die unerlaubte, Neid, auf ein und dasselbe hinauskommen, nämlich die Gleicheit oder Ueberlegenheit, folglich ist Leid zufügen nicht das Ziel des Neides, sondern nur das Mittel, das er gebraucht sein Ziel zu erreichen (II. 13). Butlers ganze Predigt über Ahndung kann als eine weitere Ausführung derselben Idee im Zusammenhang mit einer andern Leidenschaft, dem Ahndungstrieb betrachtet werden. Bezüglich gewisser anderer unnatural affections, wie Hang zur Grausamkeit und Blutgier, wie sie sich zu allen Zeiten und in allen Ländern an Ungeheuern und Tyrannen gezeigt hat, würde Butler im Stande gewesen sein, eine ebenso genügende Erklärung zu geben. Sie können in ihrem Ursprung auf vollkommen natürliche und durchaus nicht lasterhafte Leidenschaften zurückgeführt werden, d. h. auf solche, die wesentliche Bestandtheile der menschlichen Natur sind. Das, was solchen Handlungen zu Grunde zu liegen scheint, die uns ohne Zweifel unnatürlich erscheinen, ist der Wunsch eine Macht auszuüben und die Wirkung dieser unserer eigenen Kraft zu sehen und zu fühlen. Eine solche Erklärung genügt auch für die muthwilligen Grausamkeiten, die wir Kinder oder sonst liebenswürdige Leute an niederen Geschöpfen verüben sehen. Aber den verschiedenen Handlungen mischen sich Lustgefühle bei, so dass die Handlung durch Association Gefallen erregt, auch wenn der Gedanke

an unsere Macht vollständig zurückgetreten ist. Diese Art der Erklärung findet sich hingegen nicht bei Butler, sondern ist von Hume aufgestellt, um z. B. das Lustgefühl zu erklären, das wir beim Anblick von gesunden und schönen Exemplaren des andern Geschlechtes haben.

b) Unterschied zwischen Leidenschaften und höheren Principien.

Nachdem Shaftesburys dritte Classe der Leidenschaften, die unnatürlichen zurückgewiesen sind, beschäftigt sich Butler mit den beiden ersten und vervollkommnet ganz entschieden die Lehre seines Vorgängers. Er unterscheidet scharf zwischen den Grundzügen des Wohlwollens und Eigenliebe einerseits und den verschiedenen Leidenschaften und Affecten andererseits, die beide von Wohlwollen und Selbstliebe unterschieden sind und die im Allgemeinen zum Gesammtwohl beitragen und uns eben so sicher zu ihm führen, wie zu dem unserer eigenen Person (II, 7; cf. Paulsen, System der Ethik p. 312 ff.). Wenn man genau sein will, kann man nicht wohl sagen, dass Shaftesbury diese Unterscheidung gemacht hat; manchmal spricht er von dem Affection toward self good, aber im Zusammenhange des Textes ist es offenbar, dass affection towards self good bloss ein Sammel- resp. Collectivname ist für all' die verschiedenen Affecte, die self good bezwecken. In seiner Classification der Leidenschaften sind diese klar und bestimmt geschieden, je nachdem sie geeignet sind das Gute zu fördern, sei es der Allgemeinheit, sei es der einzelnen Person, oder unnatürlich sind. Eine Andeutung, dass sie nach einem höheren Princip geschieden worden sind, welches das Wohl Aller oder des Einzelnen bestimmt, findet sich nicht. In dem Streben die Dinge zu vereinfachen, sind wesentliche Unterschiede übersehen worden. Aber das kann an der wissenschaftlichen Methode liegen, die v. Gizycki so sehr an Shaftesbury bewundert.

Obgleich nun dieselbe Confusion bei der Unterscheidung von allgemeinen oder höheren Principien der

Selbstliebe und des Wohlwollens und der verschiedenen particulären Leidenschaften, Neigungen und Affecte oft gemacht worden ist, so sind sie doch total von einander verschieden. Zuerst unterscheiden wir zwischen Leidenschaften und Neigungen selbst und dem Streben nach Mitteln zu ihrer Befriedigung (II, 7). Man betrachte die Empfindung des Hungers und den Wunsch nach Achtung; beide geben uns zu Lust und Unlust Veranlassung, beide, die frostigste Selbstliebe ebensogut wie Neigungen und Leidenschaften, können uns veranlassen die geeigneten Wege zur Erlangung der Lust und zur Vermeidung der Unlust ausfindig zu machen, aber die Gefühle selbst, die Pein des Hungers und der Scham und das Entzücken der Auszeichnung sind nicht mehr Selbstliebe, als sie irgend etwas in der Welt sind. Das Verlangen oder der Wunsch kann in der Scala der Entwicklung so tief unten stehen, dass die intellectuellen Bedingungen der höheren Principien gänzlich fehlen; aber nichtsdestoweniger sind es dieselben Leidenschaften, die uns auf viel höhere Stufen bringen. Wir können oft in Anbetracht der Selbstliebe und des Wohlwollens, wie sie jetzt nach einer langen Entwicklung sind, neben den Leidenschaften einige Schwierigkeit merken, wenn wir eine Handlung im Ganzen oder partiell auf Leidenschaften oder auf die höheren Principien beziehen wollen, aber historisch betrachtet sind sie verschieden und was Butlers Psychologie ihn berechtigte hinzuzufügen, ist heute thatsächlich etwas Anderes.

Worin sich also Butler deutlich von Shaftesbury unterscheidet, ist in seiner Behandlung des Zieles und Zweckes der Leidenschaften klar ausgesprochen. Man kann hier nicht sagen, dass er eine wissenschaftliche Methode verfolgt wie Shaftesbury. Gewiss sieht er nicht die verschiedenen Elemente, woraus der menschliche Charakter in so klarer und einfacher Ordnung besteht. Die verschiedenen Leidenschaften haben ihre Beziehung zu dem Gesammtwohl der menschlichen Gesellschaft ebenso wie zu dem seiner Theile, und sie haben auch Beziehung zu dem Wohl des indi-

viduellen agens selbst. Aber dennoch ist diese Unterscheidung zwischen ihnen nicht ausreichend, um als Grund für eine wissenschaftliche Classification zu genügen (cf. Vorländer, Geschichte der phil. Moral, Rechts- und Staatslehre p. 449 ff.). Verlangen nach Anerkennung von Seiten Anderer, Liebe zur Gesellschaft, als verschieden von der Neigung ihr Wohl zu fördern, Unwillen gegen erfolgreiches Laster, dienen im ursprünglichen Gebrauch und Absicht dem Wohle der Gesellschaft (II, 8). So ist z. B. das Verlangen nach Anerkennung, obgleich es uns Vergnügen gewährt, wenn es mit Erfolg gekrönt ist, nichtsdestoweniger eine Leidenschaft, die das Wohl der Gesellschaft zu fördern bestimmt ist, weil der Zweck, zu dem es uns eingegeben erscheint, der ist, unser Betragen der Gesellschaft gegenüber einzurichten. Dass aber irgend eine Leidenschaft als selbstischer Affect angesehen werden kann, als dahin strebend ein eigenes Gut zu erreichen, ist kein Grund abzuleugnen, dass es ebensogut eine allgemeine sympathische Leidenschaft ist. Es hindert den guten Einfluss solcher Leidenschaft auf die Gesellschaft oder ihre Richtung auf eigenes Gut keineswegs. Und auch die Umkehrung ist eben so wahr. „Der Verlauf einer Handlung, zu der uns Wohlwollen treibt, hat eine geradere Richtung das Wohl Anderer zu fördern als der Verlauf von Handlungen, die Ruhmbegierde oder irgend eine andere Neigung zur Voraussetzung haben. Dass nun irgend eine Leidenschaft das Glück Anderer beabsichtigt, hindert nicht ihr Streben auf eigenes Glück“ (II, 143). Wenn z. B. ein Mensch keine Rücksicht auf das Wohl Anderer nimmt, sondern einzig im Interesse seines eigenen handelt, so würde er dennoch mehr für die Gesellschaft thun, als wenn diese Leidenschaft ihm fehlte. Dies Alles kann befriedigend durch Butlers eigene Worte ausgedrückt werden: Die Menschen haben verschiedene Leidenschaften, Neigungen und Sonderstrebungen, die gänzlich von Selbstliebe und Wohlwollen verschieden sind. Alle haben eine Richtung, spezielles und allgemeines Wohl zu fördern und man kann sie ansehen als andere

und uns selbst berücksichtigend; dennoch scheinen dies einige unmittelbar für Andere oder das Gesammtwohl zu sein, einige unmittelbar für die eigene Person oder das Einzelwohl (II, 53). Ebensowenig wie nun die erstern nicht Wohlwollen sind, so sind auch die letztern nicht Eigenliebe. Keine von beiden sind Beispiele, weder unserer Selbstliebe noch unserer Nächstenliebe, sondern nur Beispiele für die Fürsorge und Liebe unseres Schöpfers für die Gattung sowohl als auch für das Individuum. Zugleich liegt darin ein Hinweis, dass wir einander Gutes thun sollen und uns selbst Ursache des Glückes werden.

Der Unterschied zwischen den verschiedenen einzelnen Leidenschaften und Neigungen einerseits und dem allgemeinen Prinzip der Selbstliebe anderseits wird um so deutlicher, wenn wir die Thatsache erwägen, dass die erstern ohne Ueberlegung geschehen und mehr Impulse zu Handlungen sind, die von äussern Reizen veranlasst werden, letztere hingegen eine Selbstbetrachtung voraussetzen, ein Interesse an den verschiedenen Handlungen, insofern sie unser eigenes Ich fördern oder beeinträchtigen. Gewisse Neigungen gewähren uns kein unmittelbares Vergnügen, haben aber nichtsdestoweniger in unserm ganzen System, in unserer Natur Bedeutung und Werth. Andere hinwiederum gewähren uns Vergnügen aller Art und Stärke. So z. B. ist Aerger ganz augenscheinlich von Selbstliebe verschieden. „Plötzlicher Aerger bei gewissen Anlässen ist blosser Instinkt, nichts weiter als eine Neigung, wie die unser Auge zu schliessen, wenn sich irgend etwas bedrohliches naht; in keiner Weise aber hat er irgend etwas mit der Vernunft zu thun. . . . . Es ist eine Widersetzung, eine plötzliche Heftigkeit, welche Leidenschaft erregt.“ (II, 93 f.). Aber ebenso augenscheinlich ist, dass so eine Leidenschaft, wennschon sie jedes unmittelbaren Vergnügens entbehrt, zum Wohle des ganzen Systems dient, das es offenbar vertheidigt; denn es giebt nun einmal Fälle, in denen keine Zeit zur Ueberlegung gelassen ist, wo aber sich passiv verhalten gewisse Schädigung sein würde und

wo in dem plötzlichen Widerstande die einzige Sicherheit liegt (cf. II. 95). In dieser Klasse ist die Triebfeder zum Handeln nur durch die Gegenwart eines geeigneten Objectes gespannt. Genau dasselbe Verhältniss findet bei den Leidenschaften statt, die Vergnügen als ihr unmittelbares Resultat haben. Die einzelnen Affecte streben nach äussern Dingen selbst und ruhen in ihnen, d. h. sie handeln ganz unwillkürlich gemäss der verschiedenen äussern und innern Umstände. Sie suchen verschiedene Objecte zu erreichen oder Handlungen zu vollbringen, ohne irgend einen Gedanken an die Güte oder Werthlosigkeit der That, an die Wohlthat oder das Leid, das dabei herauskommt. Selbstliebe jedoch sucht nie irgend etwas äusseres um des Objectes willen, sondern nur als Mittel zur Glückseligkeit oder zum Guten (cf. II. 136). Diese Selbstliebe gehört zum Menschen als zu einer vernünftigen Creatur, die über ihr eigenes Interesse und Glück nachdenkt. Obgleich nun die Leidenschaften von Vernunft weit ab sind, so sind sie doch ebenso ein Theil der menschlichen Natur. Denn sie können als jene allgemeine Grundlage gelten, auf der unser ganzes moralisches und physisches Leben beruht. Aber gerade weil sie so fundamental sind, liegen sie bei ihrem ersten Emporsteigen ausser der Controlle der Vernunft und dies geschieht fast spontan. Die guten Folgen der Leidenschaften werden nicht bewusst erstrebt, sind vielmehr die Wirkungen einer teleologischen Einrichtung dieser verschiedenen Ingredienzen der menschlichen Natur. Dass alle einzelnen Strebungen und Leidenschaften auf äussere Dinge gehen zum Unterschiede von dem Vergnügen, das daraus entspringt, erhellt daraus, „dass jenes Vergnügen unmöglich sein würde, wenn das Objekt und die Leidenschaft einander unangemessen sind. Aber kein Ding könnte uns mehr Freude und Entzücken bereiten, als irgend ein anderes, wir empfänden nicht mehr Vergnügen beim Einnehmen unserer Nahrung als beim Verschlingen eines Steines, wenn nicht eben die Neigung zu dem einen stärker wäre als zu dem andern."

c) Beziehung zwischen Lust und Affecten.

Zugleich mit dieser Theorie der Leidenschaften gewinnt Butler eine Theorie der Lust. Beide stimmen wunderbar mit den modernen Theorien überein. Die von William James „der Motive zu Handlungen" ist praktisch dieselbe wie Butlers, wennschon von einem etwas mehr psychologischen Standpunkt aus gesehen. (cf. James, Princ. of Psych. II. 549—559 Cap. Pleasure and Pain as Springs of Action.) „Wollte man glauben, dass unsere Impulse zu Handlungen in jeder Instanz als Wirkung der verborgenen Anreizung zu Vergnügen und Abweisung von Schmerz erklärt werden müssten, so würde man in einem engen teleologischen Aberglauben befangen sein. Vor der Ueberlegung mag er gerechtfertigt sein, und es kann scheinen, dass Vergnügen und Schmerz die einzigen verständlichen und vernünftigen Beweggründe zu Handlungen sind, die einzigen Motive auf welche hin wir handeln sollten. Es ist eine ethische Proposition, zu deren Gunsten viel gesagt werden kann, aber eine psychologische ist sie nicht, und es folgt nichts daraus für die Motive nach denen wir thatsächlich handeln. Diese werden von unzähligen Umständen begleitet, die unsere Willensmuskeln erregen und zwar eben so automatisch wie bei der Entzündung eines Fiebers in unserer Brust. Wenn der Gedanke an Vergnügen uns zur Handlung treiben kann, so können das auch andere Ueberlegungen thun. Nur Erfahrung kann entscheiden, welcherlei Gedanken das sind. Die Kapitel über Instinkt und Gemüthsbewegung haben gezeigt, dass ihre Namen Legion sind und mit diesem Verdikt sollten wir uns zufrieden geben und keine illusorische Vereinfachung suchen auf Kosten der Hälfte der Thatsachen." (James, Princ. of Psych. II, 552.) Was die Beziehung von Vergnügen zu der natürlichen Neigung, die wir unter anderen finden, betrifft, so sagt Paulsen in seiner Einleitung in die Philosophie pag. 434: Wäre nicht der Trieb, so wäre von Lust und Unlust nicht die Rede. Aber ein zeitgenössischer Philosoph nimmt nicht nur Butlers Theorie an, sondern

auch viel von der Urtheilsweise und der Anwendung von Predigt XI. Hume sagt (B. IV, pag. 271; cf. auch Conc. Hum. Und. § 1): Jedermann erkennt körperliche Wünsche und Neigungen an, die nothwendig allen sinnlichen Vergnügungen vorausgehen und uns direkt dazu führen, den Besitz des Objectes zu erstreben So haben Hunger und Durst Essen und Trinken als Endzweck, und aus der Stillung dieser einfachen Verlangen entsteht das Vergnügen, das wieder Gegenstand einer andern Art von Wunsch und Neigung werden kann, die secundär interessirt sind. In gleicher Weise giebt es intellectuelle Leidenschaften, durch die wir unmittelbar angetrieben werden einzelne Objecte zu suchen, wie Ruhm, Macht oder Rache ohne irgend welche Rücksicht auf Interesse. Und wenn diese Dinge erreicht sind, dann folgt ein angenehmes Lustgefühl als Folge unseres befriedigten Strebens. Die Natur muss wegen des inneren Geisteslebens und seiner Einrichtung eine ursprüngliche Neigung zum Ruhm geben, vor jedem Vergnügen und seiner Erlangung oder Erstrebung aus Gründen der Selbstliebe und des Verlangens nach Glückseligkeit. Wenn ich nicht edel bin, finde ich am Lob keinen Gefallen, fehlt mir Ehrgeiz, dann freut mich auch Macht nicht, und kann ich mich nicht ärgern, so ist mir die Bestrafung eines Gegners ganz gleichgiltig. In all' diesen Fällen herrscht eine Leidenschaft, die direkt auf das Ziel geht und es zu unserem Wohl und Glück macht; dann giebt es andere, secundäre Leidenschaften, die danach entstehen und es als ein Theil unseres Glückes erstreben, wenn es einmal so durch unsere ursprünglichen Neigungen festgesetzt ist. — Man kann sich keine klarere Darlegung der Butlerschen Theorie denken, als diese Stelle Humes. Hier ist kein Punkt, der nicht schon von Butler ebenso energisch, wenn auch nicht so vollständig und so eingehend bestimmt ist. Der enge Zusammenhang zwischen Butler und Hume ist nirgends so offenbar, als gerade hier. Erwähnt er auch Butler nicht, so ist doch allgemein anerkannt, dass er auf dessen Predigten Bezug nimmt. So

eine Parallele wie die zwischen seiner Vertheidigung von wohlwollenden Affecten und Butlers erster Predigt über Nächstenliebe kann, wenn man die Beziehung zwischen beiden berücksichtigt, am besten so erklärt werden, dass man Hume von Butler abhängig sein lässt. Hume hat (IV, 270) gezeigt, dass selbst Thiere natürliches Wohlwollen zu einander haben, dass Liebe zur Nachkommenschaft und Dankbarkeit, ebensogut wie die Freude an der Geselligkeit Beweise von Wohlwollen beim Menschen selbst in den Fällen sind, wo kein wirkliches Interesse mitspricht. Dies kann nur auf eine Art erklärt werden, denn „die Hypothese, die ein uninteressirtes Wohlwollen, das von Selbstliebe verschieden ist, zugiebt, ist einfacher in sich und mehr der Natur analog, als diejenige, die darauf ausgeht, alle Freundschaft und Humanität in ihre letzten Principien aufzulösen". Denn wir finden, dass die verschiedenen Leidenschaften alle ohne Beziehung zum Interesse handeln, haben sie jedoch einmal etwas zu einem Gut gemacht, d. h. zu einem Vergnügen für uns selbst, dann kann Selbstliebe dieses Vergnügen fortsetzen. Worin liegt nun die Schwierigkeit, dass man annehmen kann, es möchte sich mit dem Wohlwollen und mit der Freundschaft auf gleiche Weise verhalten, und dass wir von der ursprünglichen Gestaltung unseres Temperaments einen Wunsch fühlen können nach Anderer Glück oder Wohl, das durch das Mittel jener Neigung unser Glück wird und später gemäss der combinirten Motive des Wohlwollens und der Selbstbelustigung betrieben wird? Feindschaft und Rache verfolgen ihren Gegenstand als ursprüngliche Leidenschaften ohne irgend eine Rücksicht auf Interesse, und was für ein gehässiger Philosoph muss derjenige sein, welcher der Humanität und Freundschaft nicht dieselben Rechte einräumen wollte, die ohne Frage den düstern Leidenschaften der Feindschaft und der Rache zugestanden werden! (IV, 272.) Butler versucht in der XI. Predigt zu erweisen, dass, während Wohlwollen und Eigenliebe keineswegs entgegengesetzt sind, doch die Selbstliebe ihren

eigenen Zweck zerstören kann. Er zeigt es durch die Prüfung der Natur eines Affectes, der sein Object ohne Rücksicht auf Interesse erstrebt (cf. II, 146 f.). „Das Glück besteht in der Befriedigung gewisser Affecte, Neigungen, Leidenschaften mit Objecten, die von Natur ihnen angepasst sind. Selbstliebe kann uns in der That dazu bringen ihnen zu willfahren, aber das Glück oder die Freude hat unmittelbar mit der Eigenliebe nichts zu thun, sondern entspringt vielmehr aus solcher Befriedigung allein. Nächstenliebe ist eine solche Neigung. Sieht man es als ein Tugendprincip an, so wird es befriedigt durch das innere Bewusstsein, das Wohl Anderer befördert zu haben. Aber als natürlicher Affect angesehen, besteht seine Befriedigung in der thatsächlichen Erfüllung dieses Bemühens. Nun hat die Erfüllung oder Befriedigung dieses Affectes, mag sie in jenem innern Bewusstsein oder in der thatsächlichen Erfüllung bestehen, dieselbe Beziehung zum Interesse wie die Gewährleistung irgend einer andern Neigung; sie gehen in gleicher Weise oder auch nicht von der Eigenliebe aus, sie schliessen auf gleiche Weise dieses Princip ein oder aus. So scheint es, als ob Wohlwollen und die Erstrebung allgemeinen Wohles wenigstens eben so viel Beziehung auf Eigenliebe und die Befolgung persönlichen Glückes hat, als irgend eine andere Leidenschaft und ihre jeweilige Befriedigung. Die allernächste Annäherung Shaftesburys an diese Theorie von der Lust ist durch die geistigen Vergnügen zu Stande gebracht (cf. Inquiry 2 II, § 1). Diese sind entweder actuell die eigentlichen natürlichen Affecte selbst in ihrer unmittelbaren Wirksamkeit, oder sie entstehen in gewisser Weise ganz aus ihnen, sind also nichts weiter als ihre Wirkungen. Obgleich Butler in der That diese Lehre in ihrer klaren Form zuerst in die englische Philosophie einführte, so reicht doch die Wurzel bis auf Aristoteles zurück (cf. Zeller, Gesch. d. gr. Phil. II, 2, 618 f.).

Locke giebt keine genügende Erklärung. Alles was er sagt läuft darauf hinaus, dass eine willkürliche Ver-

einigung von Lust zu nützlichen und Widerwillen gegen böse Handlungen nach dem Willen der Gottheit getroffen ist, damit wir die einen erjagen, die Andern aber fliehen. (Essay B. II, Cap. VII, 3.) Irgend eine reelle Untersuchung einer tiefern Beziehung zwischen beiden liegt seiner Absicht gänzlich fern. Butler hat deshalb allein die ethische und psychologische Frage weiter gebracht. — Aber Butler verwirft nicht nur die Lehre, dass der Gegenstand der ursprünglichen Leidenschaften nach denen wir in der Mehrzahl der Fälle handeln, Lust ist, er vermeidet auch die negative Form dieser Lehre, die ein Theil des gewöhnlichen utilitaristischen Glaubensbekenntnisses zu sein scheint. Wenn wir nicht immer bewusster Weise in allen unseren Handlungen Vergnügen suchen, so trachten wir doch wenigstens danach den Schmerz zu vermeiden; denn das Verlangen ist, wenn es ungestillt bleibt und uns weiter treibt, schmerzlich. Das war Lockes Lehre, und während sie auf den ersten Blick annehmbarer als die positive Doctrin ist, so ist sie kaum haltbarer. Locke sagt (Essay on H U. II, 20, 6): das Missbehagen, das Jemand in sich verspürt bei der Abwesenheit von irgend etwas, dessen augenblicklicher Besitz die Idee von Entzücken in sich trägt, ist das, was wir Verlangen nennen, und dies Verlangen ist je nach seiner Heftigkeit grösser oder geringer. Er ordnet das Verlangen den verschiedenen Leidenschaften ein, neben Liebe, Hass, Freude, Sorge, Hoffnung etc., aber zu gleicher Zeit macht er, sonderbar genug, das Verlangen zur einzigen Quelle der Handlung; denn er sagt in demselben Abschnitt, dass die Hauptantriebe zu menschlicher Thätigkeit und Regsamkeit Missvergnügen ist; denn welcherlei Gut auch vorliegt, wenn seine Abwesenheit kein Missbehagen mit sich bringt, keinen Schmerz, wenn der Mensch leicht und froh ohne dieses sein kann, so ist auch kein Verlangen und kein Bemühen danach. Und weiter sagt er (B. II, Cap. XXI, § 33) ganz deutlich: Gut und Uebel, vorhanden und abwesend, wirken wahrlich auf den Geist; das aber, was von Zeit zu Zeit zu irgend welcher frei-

willigen Handlung unmittelbar den Willen bestimmt, ist die Unbehaglichkeit des Wunsches, der auf ein abwesendes Gut gerichtet ist, sei es negativ als Freisein von Leiden in einem Schmerz, sei es positiv als Lust am Vergnügen. Butler hätte nicht vorschnell diese Lehre insgesammt zurückgewiesen; denn innerhalb gewisser enger Grenzen ist es sicherlich wahr, dass zu Zeiten eine uneasiness, um mit Locke zu reden, durch die Abwesenheit von irgend etwas, das mit angenehmen Erfahrungen verknüpft war, hervorgerufen wird. Wir finden Verlangen als Kummer (Schmerz) bezeichnet (Butler, Pred. II, 13), aber gewöhnlich ist es im Vergleich zur ursprünglichen Neigung von untergeordneter Wichtigkeit. Da Neigung die Ursache der Handlung oder der Bewegung nach einem Ziele hin ist, so kann das Verlangen als eine uneasiness nur in der theilweisen oder gänzlichen Hinderung dieser Neigung aufkommen. Ist es aber auf dieser Stufe angelangt, so hat es aufgehört ein Theil der spontanen, unreflectirenden Neigung zu sein und kommt unter den Einfluss der höheren Stufe, der Selbstliebe. Die Rolle, die jene uneasiness beim Eingeben von Handlungen und bei der Erregung von Vergnügen spielt ist von Butler auf jene relativ wenigen Fälle realen Schmerzes zurückgeführt, wo es sich um die Anwesenheit eines Unlustgefühles vielmehr als um die Abwesenheit eines Gutes oder eines Vergnügens handelt. Erlösung von diesen kann man mit gutem Grund angenehm nennen; dies aber würde uns nicht berechtigen Vergnügen als ein Ganzes auf Befreiung von Schmerz zurückzuführen. An einer Stelle spricht er von jener positiven Freude, die plötzliches Freisein von Schmerz gewährt. Sie hat ihren Grund in dem Gefühl eines Leidens verbunden mit dem der Freiheit, und das muss unter allen Umständen eine gewisse Befriedigung gewähren (II, 61). Nur muss man es nicht anwenden wie Locke, der aus jenem Missbehagen (uneasiness), das wir bei allen unseren Handlungen zu meiden suchen, die Hauptquelle aller Thätigkeit ableitet. Nur bei positivem Schmerz oder bei so heftigen Leiden-

schaften, die thatsächlich Schmerz verursachen, findet sich auf irgend welcher bedeutenden Höhe dies Streben nach Befreiung vom gegenwärtigen Zustand als von einem, der uns Missbehagen verursacht: „Wuth, Neid, Rache sind an und für sich Leid, und die Genugthuung, die aus der Befriedigung derselben entspringt, ist wenig mehr als Befreiung von jenem Leid, während die Mischung von Mitleid und Wohlwollen an und für sich entzückend ist und die Befriedigung beider im Gutesthun ein neues positives Entzücken und neue Freude gewährt“ (II, 35).

Wie Butler diese Art von Vergnügen mit seiner Definition dieses Begriffes in Predigt XI vereinigt haben würde ist nicht ganz klar. Da er der analytischen Richtung der Philosophie jener Zeit folgte müsste er sie plump gefunden haben. Auf dem Wege der Abstraction sind die verschiedenen Leidenschaften, Affecte und Neigungen als deutlich von einander geschiedene Seelenvermögen aufgefunden und dann als eben so viele Wesenheiten registrirt worden. Weder bei Butler noch bei Shaftesbury findet sich irgend welche klare Beziehung aller dieser Willensantriebe zu einem Princip, wie dem Selbsterhaltungstrieb, der als der eine ursprüngliche Hang oder Drang im Grunde unserer Natur liegt und der sich in den mannigfaltigen Formen der Leidenschaften bekundet. In dieser Hinsicht war das System Hobbes und das Spinozas, trotz ihrer Einseitigkeit fester auf die ausserordentlich richtige Thatsache des menschlichen Lebens begründet. Anstatt als Grundlage das Princip vorauszusetzen: Jedes Ding strebt, so weit es in sich ist, in seinem Sein zu verharren (Spin. Eth. III, 6), aus dem die verschiedenen Leidenschaften etc. abgeleitet werden könnten, und die zur Definition der Lust als einen Uebergang des Menschen von geringerer zu grösserer Vollkommenheit, und der Unlust als den Gegentheils führen würde, hat Butler einzig die moralische Verpflichtung für ein Verbindungsmittel und so giebt es schliesslich keinen wirklichen Zusammenhang zwischen diesem centralen und grundlegenden Princip und den

verschiedenen Willenstrieben, und der Fall lässt ebenso unbefriedigt bei Shaftesbury.

Sehen wir jedoch die Leidenschaften etc. als blosse Abstractionen an, dann würde keine grosse Schwierigkeit sein jene Art von Vergnügungen, die durch Freisein von Schmerz veranlasst werden mit der allgemeinen Bestimmung in Einklang zu bringen, die in Predigt XI gegeben ist; denn schliesslich würden alle auf Spinozas Definition der Lust hinauskommen. Schmerz und Elend würden Einschränkungen jener Richtung der menschlichen Natur bedeuten, die sich selbst zu bekunden strebt wenn ihr Freiheit gelassen ist, sei es nun im Vermeiden von Schmerz, sei es im Huldigen der Leidenschaften. Wundt (Phys. Psych. I, 535) hat das, was Butlers System thatsächlich, wenn auch versteckt, zu Grunde liegt, so ausgedrückt, dass er sagt: Wollen wir näher beschreiben, was wir denn bei Lust und Unlust in uns empfinden, so wissen wir dies anschaulichen zu thun als indem wir die Lust als ein Streben nach dem Gegenstande hin, die Unlust als ein Widerstreben gegen denselben bezeichnen. Nur darum aber fliessen in unserer Schilderung die Namen der Gefühle, der Triebe und Willensbestimmungen fortwährend ineinander, weil diese Gegenstände in der Wirklichkeit immer verbunden sind und durch die psychologische Abstraction nur insofern getrennt werden können, als die Apperception gegenüber den äusseren Eindrücken bald ein actives, bald ein passives Verhalten zeigen. Im ersten Falle reden wir dann vorzugsweise von Trieb, Begehren und Wollen, im zweiten von Gefühl.

§ 3.

Kritik der Lehre der Leidenschaften.

In dieser Behandlung der Lehre, dass der Mensch bei seinen Handlungen nur Vergnügen sucht und zwar mit Bewusstsein, bekennt sich Butler entschlossen zu der Lehre, die letzthin eifriger discutirt worden ist, dass der Wille die Grundkraft der Seele sei. Die mythologische Behand-

lung des Willens, wo er als Hercules am Scheideweg dargestellt wird, jetzt angelockt von einem, dann wiederum von einem anderen Motiv, wurde theilweise von Shaftesbury verlassen. Seinem Nachfolger jedoch war es bestimmt mit der Philosophie Lockes entscheidend zu brechen. Denn das Vorhandensein höherer Principien, Selbstliebe und Wohlwollen durchkreuzen oder schwächen in keiner Weise die ursprüngliche Stellung des Willens in der ganzen economy of the passions. Die höheren Principien selbst sind bloss eine Form, in der sich der Wille offenbart. Gerade wegen dieses entschieden modernen Zuges ist die Anerkennung des Werthes der Butlerschen Theorie und seines eigenen als ethischer Schriftsteller beständig gewachsen. Der Utilitarismus und die verbündeten Schulen der Ethiker und Psychologen, die fast zu derselben Zeit entstanden als Butlers System, verhinderten, dass seine Speculationen zur vollen Geltung kommen konnten und erst in unserem Jahrhundert konnten Whewell und Hare und Andere die Predigten Butlers über die menschliche Natur auf die Liste derjenigen Bücher setzen, die den Cambridger Candidaten im Examen vorgelegt wurden.

a) Eine Kritik Butlers der Theorie der Leidenschaften und ihrer Beziehung zum Vergnügen ist durch seine Behauptung, dass Vergnügen in der Befriedigung der Neigungen besteht, an die Hand gegeben. Wie Sidgwik es ausdrückt, hat Butler mehr gesagt als er verantworten kann; denn manche Lust, wie Sehen, Hören, Schmecken, zusammen mit der Lust der Bewegung stossen uns auf ohne Beziehung zu voraufgegangenen Wünschen, und es ist ganz in der Ordnung, dass unser begehrendes Bewusstsein gänzlich aus Impulsen zu solchen Vergnügungen bestehen kann (Methods of Ethics B. I, C. 4, § 2.) Die Kritik Prof. Sidgwiks kann sogar noch verschärft werden; denn nicht nur sind jene Vergnügungen vorhanden, die mit keinerlei Leidenschaften, Affecten und Neigungen verbunden erscheinen, sondern auch auf andern Sinnesgebieten lassen sich ähnliche Erscheinungen beobachten. Man kann

wohl zwischen dem Vergnügen am Essen und dem Gaumenkitzel unterscheiden, denn der angenehme Geschmack des Zuckers hat gar nichts mit dem Hunger zu thun, der den Wunsch nach Nahrung erregt. So würde es in vielen Fällen bei Vergnügungen sein, die der Tastsinn, der Temperatursinn und verschiedene innere körperliche Empfindungen gewähren, von denen Alle sehr stark und sehr schmerzvoll sein können. Selbst bei den Acten, die ganz augenscheinlich mit Neigungen und Leidenschaften verbunden sind, kann ein Unterschied gemacht werden zwischen dem Nachgeben der Leidenschaft und dem sensuellen Vergnügen und beides darf nicht verwechselt werden. Warum also beschränkt sich die Kritik nur auf das Gesicht, das Gehör und den Geruch, anstatt jeden Sinn zu behandeln? Wahrscheinlich weil diese Sinne weniger offenbar mit ausgesprochenen Leidenschaften und Affecten verbunden und nicht so reichlich mit Reactionen zum Schutze der Organe oder zur Erfüllung ihrer Obliegenheiten ausgestattet sind. Aber Gehör und Gesicht stehen mit dem Geruch nicht auf gleicher Höhe, da in beiden ersteren der Gefühlston offenbar von sehr geringer Bedeutung ist im Vergleich zu der wichtigen Rolle, welche die Vorstellung spielt, während beim Geruch Lust, resp. Unlust theilweise vorherrschend ist. Hierin stimmen sie mit jenem allgemeinen Gesetz überein, dass die Gefühle subjective Zustände sind, die die sinnlichen Empfindungen zum objectiven Pol haben (cf. Wundt, Vorl. über die Menschen- und Thierseele pag. 226), und dass zwischen Gefühlen und Empfindungen ein umgekehrtes Verhältniss stattfindet.

Man könnte auf die Kritik Sidgwiks mit jenem metaphysischen Begriff der Seele antworten, der als das Wesen derselben den Selbsterhaltungstrieb setzt, der sich in den verschiedenen Empfindungen und Wollungen offenbart, als Reaction gegen verschiedene äussere oder innere Anreize (cf. Spinoza, Ethik III, Satz VII). Aber eine befriedigende Antwort könnte man nur durch eine Analyse der Psychologie erhalten, die der Kritik Sidgwiks und der Lehre But-

lers zu Grunde liegt. Es muss auch zugegeben werden, dass Butler keine befriedigende Auskunft giebt wie er zu seiner Lehre von der Natur der Lust und des Schmerzes kam. Es wäre ihm unmöglich gewesen, sich in seinen Predigten auf eine Rechtfertigung irgend einer solchen Definition einzulassen und unglücklicherweise ist man nicht im Stande mit Gewissheit den Gedankengang zu zeichnen dem er folgte. Er kann nicht durch Beziehung auf Shaftesbury deutlich gemacht werden. Sicherlich geht Butler weiter als Aristoteles oder irgend Jemand auf den er Bezug nimmt. So muss man ihn durch eine weniger historische Methode rechtfertigen ohne sich jedoch mit den hervorspringenden Eigenthümlichkeiten seines eigenen Systems ausser Harmonie zu setzen.

Die Rechtfertigung der Behauptung Butlers mag in Bezug auf Sehen und Hören zweifelhaft scheinen, hier jedoch bei der Analyse findet man, dass die Vergnügungen, die wir von den Sinnen ableiten, genau gesprochen keine sinnlichen Gefühle sind, mit Ausnahme des im sehr geringen Grade vorhandenen Lustgefühls, das sich bei aller mässigen Bethätigung findet. Fast alles wird den Beziehungen zwischen den Elementen der Gesammtvorstellung verdankt, oder zwischen verschiedenen Vorstellungen, oder den verschiedenen Assoziationen, die die Vorstellungsbestandtheile, die einfachen Empfindungen, die jetzt durch Assimilation und Verschmelzung reproduzirt werden, eingegangen sind. In Mozarts Symphonie in C. mit der Schlussfuge, kommen im zweiten Satz in dem Andante Cantabile einige Takte nach der Wiederholung vor, eine entzückende Passage, an der die Fagotte, Hoboes und Flöten in Nachahmung die Violinen unterbrechen. Hier scheint der Ton jedes Instrumentes siebenfach verschönt, und das Hauptmotiv zeigt sich nach der leichten Unterbrechung von Neuem mit erhöhter Wirkung. Kann nun Jemand behaupten, dass wir hier ein bloss sinnliches Vergnügen empfinden? Das Vergnügen an solchen einfachen Stellen beruht auf complizirten psychologischen Vorgängen, die

sicherlich das Aequivalent einer sehr grossen Aeusserung der Energie sind. Die Ermüdung nach dem Anhören eines Concertes zeigt auch deutlich, um wie viel grösser diese Energie ist als die beim Hören von Klängen aufgewandte, die uns nur wenig oder nichts von demselben Vergnügen bieten. Die Sache ist noch klarer bei der Lust am Sehen. Die Kritik kann sich unmöglich auf Vergnügungen beziehen, die von den verschiedenen darstellenden Künsten geboten werden, sie muss auf die einfachen Empfindungen gehen. Bei ersteren würde die Aktivität unsererseits zu augenscheinlich sein, bei letzteren jedoch ist die Wahrscheinlichkeit grösser, dass die Vergnügungen rein passiv sind, d. h. ohne den Aufwand von Kraft unsererseits. Aber es ist unmöglich die einfache Farbenempfindung von den Associationen zu trennen, die an ihnen haften. Hat Purpur einen Gefühlston? Ist es der Fall, wie viel davon ist dann wirklich in der Farbe selbst und wie viel in den festen Associationen mit denen er in unserer Seele verknüpft liegt? Man kann daran denken, dass sich damit die Vorstellung von Pracht verbindet, dass sie königliche Würde und hohen Rang bezeichnet. Dieselben Eigenschaften aber werden von den Chinesen in der gelben Farbe erkannt. Seltenheit und Kosten des alten Purpurfarbstoffes gestatteten nur wenigen und nur Leuten von Stand seine Beschaffung und diese Tradition hat sich erhalten. Schwarz ist für uns die Farbe der Trauer. Japanesen aber und Chinesen geben dieser Stimmung durch weisse Farbe Ausdruck, die wir in festlicher Stimmung anlegen. Bräute und junge Mädchen tragen Weiss, weil wir mit Weiss den Gedanken jungfräulicher Reinheit und Unschuld verbinden. Geschieht es auf Grund eines Gefühlstones? Das ist nicht gewiss, wohl aber dass Weiss wegen seiner Reinheit und Klarheit im physischen Sinne gewählt wurde, und dass sich aus dieser Analogie der ähnliche Gefühlston entwickelte und Weiss das vorzüglichste Symbol der moralischen Reinheit wurde. Am Gesellschaftsanzug wirkt Schwarz keineswegs traurig und Purpur ist bei einigen Nationen als Wittwen-

tracht gebräuchlich. Interessante Vergleiche bieten auch die Farben, die in den verschiedenen kirchlichen Zeiten gemäss dem Usus Saresberiensis und dem Usus Romanus gebraucht werden. Hier ist der Unterschied gewiss auffallend.

All diesen leichten Vergnügungen, die wir von diesen beiden Sinnen ableiten liegt dasjenige zu Grunde, was den intellectuellen Vergnügungen überhaupt zu Grunde liegt, Freude an der Ausübung von Fähigkeiten. Es ist eine Lust für das Auge zu sehen, für das Ohr zu hören, und für irgend welche Fähigkeit überhaupt sich zu üben. Dabei steht das Vergnügen innerhalb gewisser Grenzen im Verhältniss zu dem Aufwand an Energie dabei. Eben dasselbe gilt auch für körperliche Thätigkeit, wobei nur die Muskeln in Thätigkeit sind. Kinder laufen, springen, jauchzen, spielen und ringen und sind in dem Maasse glücklich wie sie ihre Fähigkeiten in freier Selbstbethätigung entwickeln können. Gebrauchen wir aber unsere Sinne, so ist der Vorgang, der mit dem Sehen und Hören verknüpft ist derart, dass wir verhältnissmässig nur selten durch beständigen Gebrauch der betreffenden Organe ermüdet werden. Aber wo compliziertere chemische Prozesse stattfinden wie z. B. beim Riechen und Schmecken, wo der Lustreiz sehr stark ist, da können wir den Gebrauch der betreffenden Organe nur eine kurze Zeit aushalten. Wir fühlen uns bald gesättigt und so kommt es, dass wir entweder stumpf werden gegen Geruch und Geschmack oder gar Ekel empfinden. Dies ist am meisten beim stärksten aller sinnlichen Lustempfindungen der Fall, wo die Reaction unseres Nerven-Systems auf den Reiz die denkbar nachhaltigste ist. Von solchen Thatsachen aus, die unendlich vermehrt werden können, scheint es leichter, Vergnügungen scheinbar einfacher Empfindungen auf Manifestationen des allgemeinen Bethätigungsdranges zurückzuführen, der in den verschiedenen Leidenschaften, Affecten und Neigungen zum Vorschein kommt und der am deutlichsten in dem Vergnügen an rein geistiger Thätigkeit erkannt wird.

Shaftesbury sagt sehr richtig: Es giebt Keinen, der nicht beim geringsten Fortschritt in der Wissenschaft oder beim Lernen einzig und allein auf die Prinzipien der Mathematik gestossen wäre, und der nicht gefunden hätte, dass in der Uebung seines Geistes bei Entdeckungen, die er macht, seien sie auch blos speculativer Art ein Vergnügen und ein Entzücken liegt, das weit über dem der Sinne steht. — Auf den ersten Blick mag das asketisch erscheinen, aber verallgemeinert ist es sicher wahr. Nur die Bethätigung der Kraft gewährt Vergnügen und wenn das der Fall ist, wie Sidgwick zugiebt, wenn er ausführt, dass das Streben oft mehr Lust gewährt als das Erreichen (er spricht von der Fuchsjagd und auch von geschäftlicher Arbeit), warum kann dann nicht das sinnliche Vergnügen, wie es gewöhnlich angesehen wird, einzig die Aeusserung der aufgewandten Kraft sein? Es hiesse die Worte der Predigten in einem zu engen Sinne fassen wenn die Leidenschaften und Neigungen blos eine aufgestellte Liste nach abstrakten Schema sind.

b) Ein anderer Einwand bietet sich von selbst und kann gegen Butlers Theorie der Leidenschaften nachdrücklich geltend gemacht werden. Wir lesen dass die Objecte der Leidenschaften, Neigungen und Affecte are this or that particular external thing, which the affections tend toward and of which it hath always a particular idea or perception (II, 136) d. h. diese oder jene äusseren Dinge sind es, die die Affecte erstreben und wovon sie immer eine besondere Idee oder Vorstellung haben. (Diese Stelle ist ein Beispiel von Butlers oft ausserordentlich nachlässigem Stil und Ausdruck. denn an erster Stelle bezieht sich it auf affections und ist für das Wort latter gebraucht, das sich jedoch auf affections, passions and appetites auf der vorhergehenden Seite bezieht. Dann wiederum ist von der affection gesprochen als ob sie die besondere Idee oder Empfindung hätte.) Bedeutet es, dass die Objecte der Leidenschaften Einzeldinge sind und dass immer eine Vorstellung eines besonderen Einzeldinges gegenwärtig ist? Das scheint

der Sinn zu sein in dem particular gebraucht ist. Ist dies nicht das Gegentheil der Lehre Platons, dass jeder Wunsch an und für sich mit seinem natürlichen Object in seiner einfachen abstracten Form zu thun hat? (de Rep. IV 437.) So möchte es scheinen. Die ähnlichen Redensarten: particular external object (p. 137), particular external things (p. 138) werden so gebraucht, dass kein Zweifel sein kann, der Autor lehrte, dass Leidenschaften es nicht mit abstracten, sondern nur mit concreten Dingen zu thun haben, nicht mit halb unbewusstem Streben, nicht mit Trieben, sondern mit bestimmten Vorstellungen. Dies scheint ein schwerwiegender Fehler in Butlers Theorie zu sein. Entweder muss er die Reihe der Leidenschaften im menschlichen Leben sehr beschränken, oder er lässt einen grossen Theil des wirklichen Lebens ausser Acht. Dass es Leidenschaften giebt, die sich geltend machen sobald ein Object in der Seele auftaucht und diese durch die Gegenwart des Objectes nur um so lebhafter werden, das kann nicht geleugnet werden; aber giebt es nicht ebenso gewisse dunkle Strebungen nach Zielen von denen wir noch nicht einmal ein dunkles Bewusstsein haben? Wenn wir diese Seite unserer Natur leugnen, werden wir es schwer finden Butlers Theorie der Lust anzuwenden.

1) Zuerst scheint es keineswegs die Regel, dass wir die Vorstellung eines im Geiste gegenwärtigen Objectes zu derselben Zeit haben, wie die Neigung, die darauf gerichtet ist. In dem classischen Beispiel vom Kinde und dem Apfel hat das Kind eine Vorstellung oder Wahrnehmung der Frucht und wünscht die Frucht zu besitzen; aber wir haben hier weder Appetit noch Hunger zu constatiren. Ein Licht, rothe Kleider oder irgend etwas Glänzendes wird dieselbe Wirkung hervorbringen Wenn das Kind Aepfel gekostet und Geschmack an ihnen gefunden hat, dann mag in der That ein wirkliches Verlangen nach dem Apfel als solchem vorhanden sein, und dieses Verlangen hat seine Wurzel im Appetit. Wie ist es jedoch dann, wenn das Kind zum ersten Male Nahrung

empfängt? Hier ist keine Möglichkeit einer Association zwischen der Quelle der Nahrung und der Befriedigung des Appetites. Nichtsdestoweniger ist es hungrig. Nehmen wir ein anderes Beispiel von einer anderen Leidenschaft, die eben so fundamental ist; z. B. den keineswegs vereinzelten Fall, dass ein junges Weib so erzogen ist, dass sie von den engeren und intimeren Beziehungen zwischen Mann und Frau nichts weiss. Sie kommt dazu einen Mann zu lieben, ohne die wahre Existenz der Liebe zu ahnen; einzig durch Zufall entdeckt sie, dass sie liebt, denn der Geliebte muss getrennt von ihr leben, oder hat seine Liebe erklärt. Eine neue ungekannte Freude füllt ihr ganzes Herz. Was ist nun hier die Leidenschaft? War es ein blosses Verlangen nach Gesellschaft von lebenden Wesen, Fliehen der Einsamkeit? Höchst wahrscheinlich nicht. Alles galt einem von einem anderen Geschlecht, einem, der zu ihr in einer gewissen Beziehung stand. Das Object der Leidenschaft, das particular external object war sicherlich nicht eine Vorstellung ihrer Seele, sondern etwas gänzlich Unbekanntes, und wenn die Vorstellung durch etwas im Bewusstsein wachgerufen worden wäre, so würde es auf einmal gebannt worden sein. Aber wir brauchen uns nicht an die beiden ursprünglichen Leidenschaften unserer Natur zu halten. Jede andere Leidenschaft wird dieselben Dienste leisten. Nicht weil wir eine besondere Wahrnehmung eines besonderen Objectes haben, nämlich die Wahrnehmung der Nebenmenschen um uns herum, denn wir fühlen uns einsam, bevor wir zur reellen Vorstellung kommen, dass keine Freunde um uns sind. Die Einsamkait giebt dies unserer Seele ein, und wir werden uns ihrer als solcher bewusst und dann wird die durch den Gedanken an die Freunde, welche einst um uns waren, gesteigert. Das eigenthümliche Gefühl, das uns schwermüthig machte, wurde also nicht durch die Vorstellung eines Objectes des unbefriedigten socialen Instinktes veranlasst, sondern die socialen Instinkte wurden zurückgehalten und die aufsteigenden

Unlustgefühle liessen uns die Thatsache erkennen, dass wir allein waren und dass uns dieses Alleinsein ängstigte. Die Kehrseite aber von alledem kann ebenfalls wahr sein. Der Anblick von Nahrung mag die Lust sie zu essen erregen, die Begegnung mit einem schönen Weibe eine Liebessehnsucht erwecken, die Wahrnehmung einer zu leistenden Arbeit oder Aufgabe die Kraft reizen sie zu lösen. Die Gegenwart von lebhaften Freunden kann ein in Melancholie versunkenes Gemüth aufrütteln, oder irgend eine andere Leidenschaft kann durch den dazu geeigneten Gegenstand lebendig gemacht werden; aber die Leidenschaft, besonders im Falle der mehr primären Instinkte, mag physikalischen Bedingungen unterworfen sein, ohne irgend ein Object zu haben, sei es in der Vorstellung oder in der Wahrnehmung.

2) Dann im zweiten Fall ist es nicht nothwendigerweise der concrete Gegenstand, der Object der Leidenschaft ist. Das Objekt des einfachen Appetits, des Hungers ist Essen, nicht aber Verspeisen eines besonderen Gerichtes. Ist Jemand wirklich hungrig, dann wird er irgend etwas essen. Associationen besonderer Art von Speisen oder ekelerregender Anblick oder Tasteindruck, wie ihm z. B. rohe Austern für manche haben, kann genügen den Hunger, wenn er nicht gross ist, für einige Zeit zu vertreiben. Und anderseits kann die Vorstellung verschiedener Fleischsorten das Verlangen nach ihnen erregen. Die Vorstellung von vielen Arten der Bethätigung, wie Jagen, Fischen oder Arbeit ernster Art kann Verlangen erzeugen, oder der Gedanke an Ehre und Ruhm Jemand anspornen ihnen nachzujagen. Keinesfalls aber muss dabei nothwendig irgend ein Object vor der Seele stehen. Es wäre in der That schwer zu erkennen, wie Jemand irgend eine concrete Vorstellung solcher Objecte der Ehrsucht, des Macht- oder Autoritätsverlangens, der Rachgier, oder einer unendlichen Anzahl von Dingen haben sollte, die von den Menschen erstrebt werden und deren Erstrebung einen grossen Theil des Weltlaufes bildet. Wie wir unten sehen werden sucht

das superior principle Selbstliebe das Wohl des Individuums einschliesslich der Lust, das des Wohlwollens das Wohl der Gesammtheit. Nicht weniger allgemein sind in einer grossen Anzahl von Fällen die Objecte der Leidenschaften. Dieser unverständliche Zusatz zu der sonst anerkannt klaren und richtigen Theorie der Leidenschaften erinnert uns an Lockes Theorie des Wunsches (Verlangens): das Verlangen, meint er, sei der Kummer, der durch die Vorstellung eines abwesenden Gutes veranlasst ist, und es steht in keinem nothwendigen Zusammenhang mit Butlers Theorie als ein Ganzes genommen. Wenn weiter die Leidenschaften immer auf ein concretes Object gerichtet sind und wenn Lust die Folge der gewährten Leidenschaft ist, wie kann man dann diese Lust erklären, die nicht in der Erreichung des vor der Seele gegenwärtigen Objectes besteht? Einige wenigstens zeigen, dass das Vergnügen, das gewisse primäre Instinkte gewähren, mehr im Erlangen der Befriedigung der Neigungen als in der Befriedigung selbst besteht. Dass auf dem Wege zum Ziel Hindernisse zu überwinden waren, wussten wir im Voraus, das aber bildet einen grossen Factor im Produkte des Vergnügens. Ebenso ist es mit dem sinnlichen Vergnügen, das nur einige Momente dauert und keineswegs so gross ist als es voraus empfunden wurde. Wo war nun die Befriedigung der Leidenschaft bei dem Ueberwinden von Hindernissen? Sie lag nicht im Erreichen des Ziels der Leidenschaft, sondern im Abmühen auf dem Wege zum Ziel. Müheloses Erreichen hat verhältnissmässig wenig Anziehungskraft, weder für die Person selbst noch für die Zuschauer. Entweder erscheint es dumm wie bei der Schäferliebe oder viehisch wie bei niederen Leidenschaften. Paulsen erzählt eine hübsche Geschichte von dem Manne, der nicht der Fische sondern des Vergnügens wegen fischte. Der Mann der Vergnügen am blossen Angeln fand und daran, den Fisch an's Land zu ziehen, würde schwerlich die Mühe des Sports den wenigen Augenblicken während welcher er auf diese Weise beschäftigt war widmen. Nichts destoweniger fischt er in

Wahrheit der Fische wegen und nicht zum Vergnügen, und wenn seine Aufmerksamkeit nicht auf den zu erwartenden Fang gerichtet wäre, so würde er seine Beschäftigung als die denkbar dümmste erkennen und mit einem, der nicht ein Schüler von Isaak Walton ist schliessen, Fischen sei eine Stange oder Gerte mit einer Schnur und einem Haken an einem und einem Narren am andern Ende. Es ist ein hedonistisches Paradoxon, dass Vergnügen, das man erstrebt vergessen werden muss. Im Butlerschen Sinne liegt das wahre Vergnügen im Verfolgen eines Zweckes, der das Object der Leidenschaft ist. Aber das blosse Verfolgen kann Vergnügen genug bieten, selbst wenn der Zweck in letzter Linie verloren geht. Nicht nur lässt sich alles dies von der Lust behaupten, sondern auf gleiche Weise gilt es vom Schmerz. Es ist nicht nöthig, irgend ein concretes Object zu haben, um die Unlustgefühle hervorzurufen, die unmittelbar mit der Leidenschaft verbunden sind. Schon der Umstand, dass sie unbefriedigt bleiben, kann genügen uns in schlechte Laune zu versetzen.

Diese Theorie vom Gegenwärtigsein eines Objectes im Geiste bei allen Wünschen ist nur ein Theil von jener allgemeinen Tendenz, alle Handlungen unserer psychischen Natur im Bewusstsein gegenwärtig sein zu lassen. Wenn die Seele eine res cogitans ist, dann müssen die Leidenschaften bekannt und ihre Objecte im Geiste gegenwärtig sein. Zur Vertheidigung, oder besser Entschuldigung, Butlers kann gesagt werden, dass die Vorstellung von unbewussten geistigen Thätigkeiten keineswegs in der Philosophie jener Zeit in England gangbare Münze war. Aber es war keine Nothwendigkeit vorhanden, das teleologische Resultat der Leidenschaften mit dem vorhergegangenen Seelenzustand zusammenzubringen.

Abschnitt II.

§ 1.

Selbstliebe und Wohlwollen.

Die Mächte, die im letzten Abschnitt behandelt worden sind, bilden das Fundament unseres moralischen Lebens; ohne sie wären wir überhaupt nicht im Stande zu existiren und am Leben der Welt theil zu nehmen. Sie sind durch die Umstände in welchen wir uns befinden gefordert, nämlich wenn wir unvollkommene Geschöpfe sind, die natürlich von den Bedingungen, in die sie hineingesetzt sind, abhängen (II, 58). Diese Leidenschaften müssen so stark sein, dass wir fähig sind viel von unserer moralischen Pflicht zu erfüllen ohne irgend welche Ueberlegung. Aber es giebt zwei übergeordnete Mächte oder Principien des Betragens, die nicht unmittelbar in ihrer Action wie die Leidenschaften sind, sondern die eine gewisse Reflexion einschliessen, nicht allein über die Mittel wie ein Instinkt zu befriedigen ist, sondern auch über das Object auf das der Instinkt oder die Neigung gerichtet ist. Ein Instinkt in seinem einfachen Zustande handelt spontan und ohne Ueberlegung; aber es liegt in der Natur dieser beiden oberen Principien, Selbstliebe und Wohlwollen, dass etwas mehr als das Erlangen eines Objectes oder die Ausführung einer triebartigen Handlung in Betracht genommen ist. Ein Subject jener Leidenschaften, das ihr Object geniessen kann, ist vorhanden. Dies Subject kann entweder die Person selbst, oder ein anderer sein, und das obere Princip würde in dem einen Falle Selbstliebe, in dem anderen Wohlwollen sein.

Die Ausführung dieser beiden Principien der Handlung ist oft confus und scheinbar widerspruchsvoll; das System aber als ein Ganzes kann mit grosser Sicherheit entdeckt werden. Es mag sein, dass der Ursprung der Predigten in so verschiedenen Zeiten in jener Periode des

Lebens eines Mannes, wo es noch nicht feste Formen angenommen hat, Einfluss auf die Darstellung seiner Lehre gehabt hat. Es giebt wenigstens drei verschiedene Punkte von denen aus man diese Principien betrachten kann, wenn schon sie wegen der fragmentarischen Behandlung nicht gleichmässig ausgearbeitet sind.

Erstens scheinen sie mehr Collectivnamen für die verschiedenen Leidenschaften zu sein, so dass das ganze System der Leidenschaften in zwei Gruppen getheilt werden kann, die eigennützigen und die wohlwollenden. Wollte man noch die unnatürlichen Leidenschaften hinzufügen, so würde das System mit dem Shaftesburyschen übereinstimmen, aber die dritte Art Leidenschaft hat Butler wie wir bereits fanden zurückgewiesen. Er sah in ihnen nichts als Uebertreibung und Verkehrtheit. Diese Methode die Leidenschaften zusammenzustellen und sie Wohlwollen oder Selbstliebe nach Art des Autors der Characteristics zu nennen ist deutlicher beim Wohlwollen zu erkennen als bei der Selbstliebe, da gewöhnlich auf die Erklärung der letzteren mehr Sorgfalt verwendet worden ist. In Predigt I über die menschliche Natur (II, 4—6) scheint Butler durcheinander zu werfen, was er an anderer Stelle unterscheidet: „Wenn im Menschengeschlecht irgend eine Neigung zur Freundschaft besteht, oder wenn es irgend so etwas wie Mitleid giebt, denn Mitleid ist momentane Liebe, wenn es irgend so etwas wie Eltern- oder Kindesliebe giebt, wenn es irgend eine Zuneigung giebt, deren Object und Ziel das Wohl eines anderen ist, dann ist dieses selbst Wohlwollen oder Liebe zu einem anderen“.

Zweitens erscheinen diese Principien einigermassen als Leidenschaften neben den anderen Leidenschaften, nur allgemeiner in ihrem Ziel. Wir wünschen Vergnügen. Hierin haben wir etwas analoges zu dem Object irgend einer anderen Leidenschaft. Selbstliebe geht auf eigenes Wohl, das wir zu fördern trachten. Ihr Gegenstand ist Vergnügen, ebenso wie beim Ehrgeiz, Ehre und Ruhm die Objecte sind, oder bei der Rache, die Züchtigung des

Beleidigers. Natürlich kann Selbstliebe oder das Verlangen nach Glück nur durch die Befriedigung von einer der anderen Leidenschaften gestillt werden, da dies die ureigenste Natur des Glückes ist. Auf diese Weise gehört Selbstliebe in eine andere Classe, in sofern sie aber der blosse Wunsch nach Vergnügen ist, so gehört sie als solche zur Classe der Leidenschaften. Demgemäss finden wir solche Darstellungen wie: Ein Mensch stürzt in sicheres Verderben wegen der Gewährleistung eines augenblicklichen Wunsches. Kein Mensch wird das Princip dieser Handlung Selbstliebe nennen. Angenommen ein Anderer unterzieht sich, auf die Verheissung von grosser Belohnung hin, einem mühsamen Werke, ohne genau zu wissen welcher Art die Belohnung sein könnte. Diese Art Thätigkeit kann nicht irgend einer besonderen Leidenschaft zuerteilt werden. Die erstere dieser Handlungen ist schlechthin einer besonderen Leidenschaft zuzuweisen, die letztere offenbar dem allgemeinen Streben oder Princip der Selbstliebe (II, 7, Anm.). Der Unterschied beruht gänzlich auf der verschiedenen Klarheit und Bestimmtheit des Objectes, das erreicht werden soll. In einem Fall kann es ein positives, bestimmtes Vergnügen sein, das gewonnen, oder ein Schmerz, der vermieden werden soll. Im anderen Fall ist kein deutliches Object im Geiste vorhanden. Die Kritik aber beruht auf der Voraussetzung, dass ein Object für die Leidenschaften im Geiste vorhanden ist, und hier ist für Kritik kein Platz. Der Unterschied zwischen den Ausdrücken Leidenschaften, Affecte, Principien hat hier keine Bedeutung; sie sind völlig unterschiedslos gebraucht. Der einzige geht auf die Bezeichnungen besonders und allgemein. Es ist offenbar, dass wenn das Object mehr verallgemeinert ist, es dann auch weniger klar und bestimmt ist. Selbstliebe und eine Affection also können in einander übergehen. Eben dasselbe scheint mit der Liebe zu unserem Nächsten oder mit dem Wohlwollen der Fall zu sein. Man spricht thatsächlich von ihr als von einer natürlichen Neigung (natural affection cf. Shaftesbury),

dessen Befriedigung darin besteht, dass man dem Nächsten Gutes thut (II, 147). Aber gleich darauf spricht man von ihr als von einem allgemeinen Princip (sonderbar genug als von einem virtuous principle; dieser Wortgebrauch steht im klaren Widerspruch zu der Definition der Tugend, die einige Seiten weiter hinten gegeben wird). Nun ist das Object des allgemeinen Princips, Gutesthun im Allgemeinen, und diesem Princip wird in der gewöhnlichen Weise genügt, wie irgend einem Affecte durch seine Ausübung; da es aber in seiner Absicht allgemein ist, so ist das blosse Bemühen, einer Person Gutes zu thun, schon eine Befriedigung oder Freude, ganz ebenso wie die allgemeine Hoffnung auf Belohnung hinreicht, Jemand dazu zu bringen, harte Arbeit zu übernehmen. Eine ähnliche Unterscheidung wie hier beim Wohlwollen wird zwischen zwei Richtungen der Selbstliebe getroffen, insofern man eine leidenschaftliche oder sinnliche Selbstliebe (passionate or sensual selfishness II. XXII) und eine kühle Selbstliebe unterscheidet. Erstere ist das unterschiedslose Streben nach Vergnügen und kann dem Verlaufe der zweiten vollständig entgegengesetzt sein.

Drittens erscheinen die beiden Principien der Handlung deutlicher als moralisch, und getrennt vom blossen Instinktleben. Ihr Ziel ist ein allgemeines, denn sie haben nicht dieses oder jenes Gut zum Object, sondern mein eigenes, oder das eines anderen im Allgemeinen. Hierin sind sie reflexiv. Es ist nicht das blosse Verfolgen des Wohles irgend Jemandes durch einen Instinkt oder eine Leidenschaft, die stracks auf einen Zweck losgeht, was wir mit den Thieren gemein haben, sondern beide eignen dem Menschen als vernünftiger Kreatur, die über ihr eigenes Interesse oder Glück nachdenkt und ebenso auch über das Anderer.

Kann man von den Leidenschaften als solchen nicht behaupten, dass sie irgend ein Vergnügen als bewusstes Object haben, so kann man von diesen oberen Principien versichern, dass sie auf uns selbst als auf die Empfänger

des Vergnügens reflectiren oder auf einen Anderen, der das Gute erhält. Die Predigt über Mitleid (V) gewährt einen klareren Einblick in die Natur des Wohlwollens in Butlers Lehre. Hier unterscheidet er zwischen Wohlwollen und Mitleid. (Der Text steht Röm. XII, 15. Freuet euch mit den Fröhlichen und weinet mit den Weinenden.) Während wir bestimmte Worte haben, um Gemüthsbewegungen auszudrücken, die wir beim Wahrnehmen von Schmerz und Leid Anderer fühlen, so fehlt uns scheinbar jede Bezeichnung für den Fall, dass wir ihr Glück und ihre Freude sehen. Sympathie findet sich kaum anders als im ersten Falle. Sicherlich sehen wir Mitleid einfach als einen originalen, bestimmten und besonderen Affect in der menschlichen Natur an, während Freude am Wohl Anderer nur eine Folge des allgemeinen Affectes der Liebe und Gutwilligkeit für diese Anderen ist (d. h. Benevolence cf. II. 57, 62). Aber die Unterscheidung ist nicht auf den Wortgebrauch begründet, sondern scheint in der Natur der Dinge selbst zu liegen und teleologisch erklärt werden zu müssen. „Wenn Jemand irgend einen besonderen Vortheil oder ein Glück erlangt hat, so ist sein Zweck erreicht und bei diesem besonderen Wunsch braucht er nicht die Hilfe eines Anderen. Es bedurfte deshalb nicht eines besonderen Affectes für jenes Glück eines Anderen, das bereits erreicht war; auch würde solch ein Affect ihn nicht dazu bringen, jener Person Gutes zu thun, während Leute in Noth Hilfe brauchen und Mitleid uns direct dazu führt, ihnen zu helfen.“ Demgemäss finden wir, dass der specielle Affect Mitleid eine relativ wichtige Rolle spielt. Die Hilfe Anderer ist nicht der schwankenden und unentschiedenen Erwägung über das Wohl eines Anderen anheimgegeben. Deshalb ist Mitleiden viel stärker als Wohlwollen. Eine andere Stelle widerspricht diesem Punkte direkt (II, 62 u. 157), nichtsdestoweniger aber scheint es mehr mit Butlers ganzem System zu harmoniren, wenn wir zugeben, dass Wohlwollen relativ schwach ist. Mit der Selbstliebe verhält es sich ebenso.

Wir haben bereits erwähnt, dass Mitleid und Wohlwollen Mächte vom gleichen Range sind, und kommen nun auf die Frage: Welche Beziehungen haben diese höheren allgemeinen Principien, die reflexiv sind, und die einfachen einzelnen Leidenschaften oder Affecte? Im Allgemeinen kann man sagen, dass diese allgemeinen Principien der Natur und Art nach höher sind, wennschon es nicht so der Fall sein mag, was Grad und Stärke anlangt. Diese Beziehung zwischen den Leidenschaften oder den Neigungen auf der einen und der Selbstliebe und dem Wohlwollen auf der anderen Seite tritt bei Shaftesbury nicht hervor. Sicherlich kann es so etwas wie übertriebene Selbstliebe geben und natürliche Affecte können in einzelnen Fällen ausfallend und unnatürlich werden, so wie wenn Mitleid so überwältigend wird, dass es seinen eigenen Zweck vereitelt, die Hilfe und Erleichterung hindert, die verlangt wurde (Inq. 2, I. § 3), aber das ist ganz verschieden von der Superiorität der allgemeinen Principien über die einzelnen bei Butler. Wir finden bei Shaftesbury, dass eine Pflicht, eine Tugend oder natürliche Talente ernstlich befolgt werden, andere dagegen, die sie begleiten und vielleicht ihnen vorzuziehen sind, vernachlässigt werden. Aber man hört nichts davon, dass die Leidenschaften und Affecte den allgemeinen Principien unterworfen werden, denn wie schon gesagt, sind Selbstliebe und Wohlwollen blosse Collectivnamen und keine höheren Principien. Das Einzige, worin ein Willensantrieb eine Superiorität über die Anderen haben kann, liegt in der Gegenwart einer mächtigeren Leidenschaft. „Das Thier muss sich nothwendig auf diejenige Seite neigen, wo die Affecte oder Leidenschaften überhaupt am stärksten sind und durch Kraft oder Zahl die bedeutendere Partei ausmachen, diesem Uebergewicht gemäss wird es gelenkt und zur Handlung bestimmt“ (Inq. 2, I. § 3; cf. Spinoza Eth. IV, 7). Hier haben wir kein oberes Princip, Alles ist neben einander geordnet.

Wenn ein Mensch von irgend einer Leidenschaft in

Anspruch genommen ist, so ist es zweifellos, dass Umstände eintreten können, die ihn zu Ueberschreitungen führen, deren sichere Folge äusserstes Elend ist. Die Umstände können der Art sein, dass selbst bei einem mässigen Nachgeben der Leidenschaften die daraus folgenden Uebel unvergleichlich grösser sind als das Vergnügen, das damit verknüpft war. Es leuchtet ein, dass bei einer Häufung solcher ungezügelten Leidenschaften die Auflösung ihres Trägers das Resultat sein muss. Selbstliebe meldet sich und gebietet, dass diese und jene Handlung unterbleiben muss, weil sie ausser dem Interesse an der Leidenschaft, wenn man so sagen darf, auch auf das ganze Individuum, insoweit es für Schmerz und Lust empfänglich ist, Rücksicht nimmt. Selbstliebe und die Leidenschaften sind demgemäss nicht coordinirte Handlungsprinzipien; andernfalls würde eins, sobald ein Conflikt zwischen beiden entstände, an der Entfaltung gehindert werden; denn sie sind einander entgegengesetzt. Dann muss auch die Gewissheit eines gegenwärtigen Genusses grösser sein als die Möglichkeit eines zukünftigen und somit erstere auch ein stärkerer Beweggrund als letztere. In diesem Sinne sagt Spinoza: Affectus coerceri, nec tolli potest, nisi per affectum contrarium et fortiorem, affectu coercendo (Eth. IV, 7). Wenn deshalb in der Natur des Menschen keine Rang- oder Autoritätsordnung unter den Affecten und Principien wäre, dann könnte es so etwas wie unnatürlich und natürlich nicht geben, d. h. etwas der menschlichen Natur gemässes oder widersprechendes, bezüglich des Verhältnisses worin Leidenschaften und allgemeine Principien, z. B. die Selbstliebe, zu einander stehen. „Aber eine augenblickliche Neigung, aus Vorsicht, die Befriedigung derselben könnte in unmittelbaren Ruin oder äusserstes Elend endigen, zu leugnen, ist keineswegs eine unnatürliche Unterlassung, während Widersprechen oder Vorgehen gegen kalte Selbstliebe um solcher Befriedigung willen es sein würde“ (II, 25). Die Unnatur liegt darin, dass sie die ganze Natur verletzen würde, denn das System kommt vor den Theilen.

Handelt es sich nun einzig und allein um die verschiedenen streitenden Neigungen, dann ist die Frage nach der Unnatur bezüglich der Autorität irgend einer Neigung ohne Bedeutung. Ganz dasselbe kann von Wohlwollen gesagt werden „das einigermassen für die Gesellschaft eben dasselbe bedeutet wie die Selbstliebe für das Einzelwesen“ (II, 5) und den wohlwollenden Affecten oder von denen, die das Gute Anderer unmittelbar im Auge haben, obgleich von der Natur des Falles, und der relativen Schwäche des Prinzips des Wohlwollens die Conflikte keineswegs so acut sind. Wir können durch Erbarmen oder Mitleid angetrieben werden, wir können uns bewogen fühlen einen Menschen vom Leid zu lösen, und seine Angstrufe können unser tiefstes Mitgefühl erregen. Keineswegs aber ist es schwer sich einzubilden, dass wir in solchen Fällen möglicher Weise verpflichtet sein könnten sein Gesuch abzuschlagen. (cf. II, 16 u. 139.) Hier äussert sich ein höheres Vermögen autoritativ über die blosse Neigung. Das würde sicherlich der Fall sein, wenn der Leidende sich einer schmerzlichen wundärztlichen Operation unterziehen müsste und Betäubungsmittel nicht gebraucht werden könnten. Das Streben, das das Glück Anderer im Allgemeinen zum Endzweck hat und die Erleichterung eines Menschen vor Schmerz im besonderen, würde aber den Zweck verfehlen, wollte man so verfahren. Nun kann die Beziehung zwischen diesen verschiedenen Leidenschaften und den oberen Prinzipien Selbstliebe und Wohlwollen nicht einzig darin bestehen, dass die letzteren stärker sind; denn dann würde es kein Gegenhandeln geben, und es ist offenbar, dass Selbstliebe zahllose Thorheiten und Laster verhindert hätte, wenn diese nicht zu stark gewesen wären (cf. II, XXVI); und doch waren sie unnatürlich, obgleich sie die Aeusserung einiger besonderen Affecte waren. „Da eine solche Handlung dann unnatürlich wäre, nicht deshalb, weil Jemand gegen ein Prinzip handelt oder blos gegen einen Wunsch, oder gegen das Prinzip, das sich augenblicklich als das stärkste erweist, so folgt nothwendig, dass ein anderer

Unterschied zwischen den beiden Prinzipien und den Leidenschaften gemacht werden muss als der, den ich eben berührte, und dieser Unterschied ist keiner der Stärke oder des Grades, sondern ein Unterschied der Natur und Art (in nature and in kind). (II, 25 f. cf. II, 37.)

§ 2.

Butler und Shaftesbury in Betreff dieser Unterscheidung.

In dieser Unterscheidung zwischen Selbstliebe und Wohlwollen und den verschiedenen besonderen Neigungen liegt sicherlich einer von den Punkten, die Butler vor Shaftesbury voraus hat (cf. Vorländer, Gesch. der phil. Moral-, Rechts- und Staatslehre, p. 449). In den Characteristics sind die verschiedenen Affecte je nach ihrer Richtung auf das Wohl des Individuums oder der Gesellschaft geordnet. Die verschiedenen Leidenschaften werden angesehen als in ihrer eigensten Natur auf das Gute des einen oder der anderen gerichtet und so kann man von den public affections, von den sympathischen Affecten sprechen als zu schwachen oder unzulänglichen, oder von private affections als zu starken, aber nichts kommt dabei heraus im Sinne von den Butlerschen Prinzipien. Es finden sich sicher ähnliche Redensarten, aber in dem Kapitel über Private or Self Affection (Ing. I 2, § 2) ist stets ein Affect auf das eigene Wohl gemeint, keine allgemeine Leidenschaft, kein Handlungsprincip ist unabhängig und über den verschiedenen besonderen Affecten stehend. Wohlwollen erscheint nirgends der Selbstliebe coordiniert, sondern ist blos eine Neigung. Wie wir gesehen haben, unterscheidet Butler beide von den Leidenschaften. Die Ersterwähnten werden durch das Element der Reflexion vollständig über die blinden Neigungen erhoben.*)

*) cf. II, p. 58, wo Vernunft von Affect geschieden ist; dann muss wiederum Reflexion in einer Art ein Theil der Selbstliebe

Nach Shaftesbury spielt die Reflexion bei der Bestimmung der Handlung eine gewisse Rolle. „Bei einem Geschöpf, das fähig ist allgemeine Vorstellungen von Dingen zu haben, sind nicht nur die äusseren Dinge, die sich den Sinnen darbieten, Gegenstände der Affecte, sondern eben auch die Handlungen selbst und die Affecte von Mitleid und Güte, Dankbarkeit und ihrem Gegentheil, die durch Reflexion zum Bewusstsein gebracht werden. So entsteht aus diesem reflectirten Gefühl eine andere Art von Affect gegen eben diese bereits gefühlten, die nun der Gegenstand eines neuen Mögens und Nichtmögens geworden sind" (Ing. I. 2, § 3). Das sind die Reflex affections.

In keiner Weise ist aber die Reflexion der Selbstliebe oder des Wohlwollens gemeint, sondern der Moralsinn wie aus dem Zusammenhang ersichtlich ist. Bei Shaftesbury können wir zwischen den Zeilen lesen, dass er in der That nur ein allgemeines Princip hat nämlich Selbstliebe. Hierauf beruht Alles. Das ganze Argument des zweiten Buches dreht sich um diese Annahme. Affecte können gewiss segensreich für Andere sein, aber es giebt kein wirkliches Interesse ausser Selbstliebe. Von Gizycki sagt (Die Ethik Humes p. 23) bezüglich der verschiedenen Affecte bei Butler: Sehr wichtig für die Theorie der Affecte ist seine Unterscheidung der particulären Leidenschaften von der eigentlichen Selbstliebe oder dem Interesse, wodurch er einigen tiefsinnigen Andeutungen Shaftesburys folgend, dessen System wesentlich fortentwickelt. — Er hätte auch

sein, die „untrennbar von allen sensiblen Creaturen, die auf sich und auf ihr eigenes Interesse oder Glück so reflectiren, dass sie jenes Interesse als Gegenstand im Bewusstsein haben können. Dann auch finden wir, dass Selbstliebe zum Menschen als einem vernünftigen Geschöpf gehört, dass man von Wohlwollen nicht wie von einer blinden Neigung sprechen kann, sondern wie von einem Princip in vernünftigen Wesen, und dass es somit von ihrer Vernunft gelenkt wird . . . . und das wird uns entfernte Folgen erwägen lassen, eben so gut wie die unmittelbaren Tendenzen einer Handlung" (II, 166).

noch die Unterscheidung zwischen Wohlwollen als allgemeinem Princip und Wohlwollen als besonderem Affect hinzufügen können. Worauf er sich bezieht finden wir in An Essay on the Freedow of Wit and Humour pt. III, § 3: Du hast es gehört mein Freund! Es ist eine bekannte Redensart, Interesse regiert die Welt. Ich aber glaube, dass wer einen tieferen Einblick in die Dinge thut finden wird, dass Leidenschaft, Humor, Laune, Eifer, Zwist und tausend andere Triebfedern, die dem Selbstinteresse entgegen sind, einen ebenso bedeutenden Antheil an der Bewegung der Maschine haben. — Da liegt in der That eine Berechtigung die Butlersche Theorie der Selbstliebe im gewissen Sinne Shaftesbury ebensogut zuzuschreiben, aber nirgends findet sich bei Shaftesbury das besondere entsprechende Princip des Wohlwollens, und das bezeichnet zwischen Butler und Shaftesbury in der That mehr Unterschied als eine blosse Fortentwicklung.

§ 3.
Entwicklung dieser oberen Principien.

Die beiden oberen Principien der Selbstliebe und des Wohlwollens sind keine unmittelbaren Besitzthümer der Seele, sondern scheinen das Produkt einer Entwicklungsperiode zu sein in der sich die beiden Centren des Interesses allmählich trennen. In dieser Entwicklungsperiode giebt es, um die gebräuchliche Terminologie anzuwenden, weder Egoismus noch Altruismus, weder Selbstliebe noch Wohlwollen. Aber in den Neigungen und Instinkten zur Selbsterhaltung ist die Basis dessen, was ein reflectirendes Princip wird, das das individuelle Selbst zum Mittelpunkt des Daseins macht und diese Tendenz entfaltet ihre Consequenzen so lange keine Motive zum Anerkennen anderer Mittelpunkte der Lust und der Unlust in der Welt ausser dem eigenen Selbst entstehen“ (Höffding. Psych. p. 308). Auf gleiche Weise aber entwickeln sich mit diesen Neigungen zur Selbsterhaltung die sympathetischen Affecte. Die Leidenschaften, die das Wohl Anderer zum unmittelbaren Ziel

haben, wie Erbarmen, Mitleid, Achtung etc. können mit der Zeit eine Form erlangen, dass das Interesse Anderer, wenn auch nicht dem eigenen gleich kommt, so doch ihm parallel läuft.

Die oberen Principien sind von gewissen Grundformen, nach denen Vergnügen erstrebt wird, sorgfältig zu unterscheiden; denn diese sind vollständig von jenen und von den Handlungen, die durch Association erfolgen, verschieden. Ein Kind, das sich verbrannt hat, fürchtet das Feuer, aber trotzdem braucht es keine Idee von seinem eigenen Interesse oder von Selbstliebe zu haben. Die Vorstellung des Feuers ruft nur das unangenehme Gefühl des Schmerzes in der Erinnerung zurück. In ähnlicher Weise kann ein Vergnügen bis zu einem gewissen Grade mit einem Objecte, das es einst veranlasst hat, associirt sein. Doch darin sind nur Associationen der Vorstellungen zu sehen, und nichts von dem was Butlers Theorie der Selbstliebe gleicht. Es muss Besinnung auf sich selbt dazu kommen und das Vergnügen als das der eigenen Person empfunden werden. Der blosse Wunsch von etwas, das früher Vergnügen gewährt hat, kann nur eine Form der leidenschaftlichen oder sinnlichen Selbstliebe sein und mehr zu der Classe der Leidenschaften und Neigungen gehören (cf. II, XXIII). Jene beiden oberen Principien sind allgemeiner, weil sie nicht die Befriedigung einer blossen Leidenschaft, sondern das Wohl der eigenen Person oder Anderer zum Zweck haben. Sie setzen demgemäss den Begriff des eigenen Wohls ebenso voraus wie den des Wohls Anderer, und das ist vollständig höher und in der Entwicklung später als ein blosses instinkt- oder triebmässiges Streben nach einem Ziel. Das Wohl kann falsch aufgefasst werden, es kann in ganz falche Dinge gesetzt werden, es muss aber einigermassen dem Bewusstsein als ein zu erreichendes Object gegenwärtig sein. Dann müssen anderseits die Mittel den Zweck zu erreichen im Bewusstsein liegen als auszuführende Acte. Von solchen Principien getrieben, verwirft oder wählt ein Mensch ganze Classen von Hand-

lungen, indem er sie danach abschätzt, wie weit sie im Stande sind ihm sein Ziel erreichen zu lassen. Die verschiedenen Leidenschaften, die man aus Erfahrung als günstig zur Erlangung von Vergnügen erkannt hat, sind diesem höheren Princip unterthan gemacht und so kommt dieses nach und nach den anderen Antrieben gegenüber in eine autoritative Stellung, und die Vergnügen, die sich früher als unerwartete Folgen aus dem Verlauf von Handlungen ergaben, werden nunmehr mit Bewusstsein verfolgt (cf. II, 139). Die Entwicklung des coordinirten Princips lässt sich nicht so klar darstellen, da es vielfach mit der Selbstliebe verflochten vorkommen kann. Denn das Sichäussern der Principien des Wohlwollens ist von Vergnügen begleitet, wenn schon in anderer Weise als bei der Aeusserung des particularen Affectes des Mitleids; denn während Wohlwollen das Wohl des Empfängers der Gabe zum bewussten Object hatte, dachte Mitleid nur an den Act selbst. Mithin war das Vergnügen des ersten einer moralischen Befriedigung verwandt, das der zweiten eben dasselbe wie bei jeder anderen Neigung (cf. die etwas irreführende Stelle, II, 147). Mag auch Jemand bis zu einem gewissen Grade das Wohl einer anderen Person seines eigenen Vergnügens wegen verfolgen, so kann dieses Streben doch nicht ganz eigennützig sein, da man wohlwollende Neigungen wegen des Erlangens von Vergnügen hegen kann (genau so wie der Feinschmecker seinen Appetit), aber wir können sie nicht nach unserem Willen erzeugen, wie stark auch unser Verlangen nach solchen Vergnügen sein mag. Und findet es sich vor, selbst dann ist es wesentlich ein Wunsch Anderen Gutes zu thun um ihret- und nicht um unseretwillen, obgleich sein Ursprung in einem rein egoistischen Impuls liegen kann (cf. Sidgwick, Methods of Ethics, p. 43). Nichtsdestoweniger ist der Entwicklungslauf des Wohlwollens dem der Selbstliebe parallel wenn er im Ganzen und Grossen betrachtet wird.

§ 4.

Leidenschaften und Principien in Verbindung.

Bei der Selbstliebe können wir Vergnügen irgend einer Art als gesuchten Zweck hinstellen; denn jeder Mensch hat ein allgemeines Verlangen nach eigenem Glück und es ist augenscheinlich, dass das Streben danach nicht eine spontane und unmittelbare Handlung, sondern so beschaffen ist, dass sie die Erfahrung zu Hilfe rufen muss, weil das Vergnügen erfahren sein will. Weil jedoch Selbstliebe nicht dies oder das festsetzt, was unser Interesse oder Gut sein soll, dies vielmehr durch die Natur geschieht, so bringt uns Selbstliebe nur dazu, es zu erlangen und zu sichern (II, 139). Die verschiedenen Vergnügungen, die das einzige Object der Selbstliebe sind, können nur durch die Befriedigung der Leidenschaften erlangt werden. Dies ist oft nur möglich wenn das gesuchte Vergnügen nicht zum Voraus dem Bewusstsein gegenwärtig ist. „Ein gewisses Uninteressirtsein ist absolut nothwendig für das Vergnügen; und Jemand mag ein so festes Auge auf sein eigenes Interesse haben, gleichviel worin es besteht, dass dieses Interessirtsein ihn hindern könnte vielerlei Befriedigungen innerhalb seines Bereiches zu erlangen, für welche Andere ihren Geist frei und offen haben“ (II, 139). Demgemäss finden wir, dass in denjenigen Handlungen, in welchen Vergnügen mit Bewusstsein gesucht wird, ein complexer Seelenzustand liegt, zwei Principien die bis zu einem gewissen Grade sich befehden. So ist es ausserordentlich schwer, wenn nicht ganz unmöglich festzusetzen, wie weit eine Handlung ihren Ursprung der Selbstliebe oder einer particulären Leidenschaft verdankt (cf. II, XXIII). Selbstliebe lässt die Menschen sich einen allgemeinen Begriff von Interesse bilden, indem es einige hierein, andere in etwas anderes setzen und dass sie ihm ihr Leben hindurch ausserordentlich viel Beachtung schenken. Auch werden sie anderseits oft durch besondere Leidenschaften an die Arbeit getrieben und ihrer Befriedigung gilt ein

beträchtlicher Theil des Lebens, der also nicht von Selbstliebe, sondern von Leidenschaft ausgeführt wird.

Butler hat die Theorie der Selbstliebe weit umfangreicher als die des Wohlwollens behandelt, wohl deshalb, weil das Moralsystem Hobbes, Larochefoucaulds etc., das er angriff, die Alleinherrschaft des Egoismus in der einen oder anderen Form behauptete. In Uebereinstimmung nun mit dieser ganzen Methode zog es Butler vor, mehr die inneren Widersprüche bei seinen Gegnern aufzudecken, als sie mit positiveren Argumenten anzugreifen. Viel aber von dem, was von Selbstliebe gesagt worden ist, kann auch vom Wohlwollen gesagt werden, von dem Interesse, das fremdes Wohl als bewusst zu erstrebendes Endziel setzt. Dies ist ebenfalls so eng mit den verschiedenen Leidenschaften verbunden, dass die Entscheidung, wie viel bei jeder Handlung dem besonderen, und wie viel dem allgemeinen Princip zuerkannt werden muss, gar nicht so einfach ist. Es wäre interessant gewessen zu sehen, wie Butler die entsprechende Frage betreffs des Wohlwollens, die er hinsichtlich der Beziehung der Selbstliebe und der Leidenschaften in der Erreichung des Zieles der Selbstliebe setzt, beantwortet haben würde. Aus einigen zerstreuten Bemerkungen ist man geneigt zu schliessen, dass er keine Neigung hat entscheidend für die eine oder die andere Seite der Frage zu antworten. Auf Grund der relativen Kraft der sympathischen Leidenschaften und des allgemeinen Princips des Wohlwollens können wir annehmen, dass das Streben der Leidenschaften in wohlthätigen Handlungen der Thätigkeit der Leidenschaften im Streben nach Vergnügen ähnlich ist. Anderseits aber ist die Befürchtung ausgesprochen, dass die Leidenschaften nicht allein ihren eigenen Zweck oder vielmehr den des Wohlwollens nicht erlangen, sondern denselben selbst vereiteln können. (II, 139). Doch trotz der mangelhaften Darstellung steht sicher fest, dass Butler ganz deutlich zwei Centren des Interesses aufgezeigt hat, entsprechend der zwiefältigen Neigung anderen und uns in gleicher Weise zu helfen.

§ 5.
Kritik Martineaus und Sidgwicks.

Auch auf die Gefahr hin, der Discussion über das Vermögen des Gewissens vorzugreifen, wird es nöthig sein, die Auslegung von Butlers System durch Dr. James Martineau und Prof. Sidgwick sowie Anderer schon hier zu geben. Gelegentlich der Besprechung der verschiedenen Meinungen, des relativen moralischen Werthes der Selbstliebe und der praktischen Vernunft sagt Dr. Martineau in seinen Types of Ethical Theory, Oxf. 1885, II, 260: Die Stellung der Selbstliebe ist verschieden bezeichnet worden; von Kant so, dass sie von jeder Gemeinschaft mit der moralischen Vernunft ausgeschlossen ist, von Butler, dass ihr eine mit dem Gewissen parallele Autorität zugestanden wird. — Das heisst Butler missverstehen. Leider giebt Mr. Martineau kein Citat, sondern überlässt es dem Leser, sich die Belege selbst zu suchen. Wahrscheinlich handelt es sich um II, 37: Vernünftige Selbstliebe und Gewissen sind die hauptsächlichen oder oberen Principien in der menschlichen Natur, weil eine Handlung dieser Natur angemessen sein kann, obgleich alle anderen Principien verletzt werden. Unangemessen aber wird sie, sobald beide verletzt werden. (Reasonable selflove and conscience are the chief or superior principles in the nature of man: because an action may be suitable to this nature though all other principles be violated; but becomes unsuitable if either of these are.) Dies ist zum Theil von Prof. Sidgwick (Methods of Ethics Ed. 2. Preface XII cf. p. 342) ausgesprochen, augenscheinlich in dem Sinne, in welchem Martineau Butler versteht. Hier scheinen Beide sich zu decken, und man muss zugeben, dass gewisse Ausdrücke die Beziehung auf die angeführte Stelle aus Butler glaubwürdiger machen. So z. B. die etwas doppelsinnige Ausdrucksweise II, 26 f., wo von den Beziehungen zwischen verschiedenen Leidenschaften und Principien die Rede ist. Hier kann Selbstliebe als mit Gewissen coordinirt an-

gesehen werden. Dann entwickelt Butler oft die Theorie von der Selbstliebe des Weiteren und berührt Wohlwollen selbst da kaum, wo man es erwartet. Man könnte denken, dass er es mit Gewissen in eins setzt, oder anders es auf eine blosse Neigung reducirt. Von diesem Ausserachtlassen des Begriffes Wohlwollen seitens Butlers schreibt sich das Missverständniss her. Da aber dieses Princip erwähnt wurde, so ist es mit Gewissen zusammengeworfen worden, zweifelsohne weil viele Handlungen des Gewissens nur dazu dienen, die Ansprüche des Wohlwollens, der Selbstliebe und den einzelnen Leidenschaften gegenüber zu verstärken. Denn das Princip des Wohlwollens ist keineswegs so stark wie das der Selbstliebe, insofern als das Interesse eines Anderen, bloss als sein Interesse angesehen, keineswegs so stark in seinen Ansprüchen ist wie unser eigenes. „Wir haben eine Vorstellung unseres eigenen Interesses gleich einem Bewusstsein unserer eigenen Existenz, das wir überall mit uns herumtragen und das in seiner Beharrlichkeit, seiner Art und Stärke unmöglich bezüglich des Interesses Anderer gefühlt werden kann.“ (II, 162 f.; cf. auch II, 96.)

Butler setzt jedoch Selbstliebe und Nächstenliebe oder Wohlwollen auf ein und dieselbe Stufe. Dies erhellt gleich aus der ersten Predigt (cf. II, 4—7). Hier scheint er auf die Feststellung ihrer Beziehungen einige Mühe verwandt zu haben (cf. bes. p. 6). Dann wieder sucht er in Predigt XI zu beweisen, dass Selbstliebe nicht das einzige Princip in der menschlichen Natur sein kann, und in Predigt I „dass, obgleich Wohlwollen und Selbstliebe verschieden sind, obgleich ersteres auf allgemeines und letzteres auf Einzelwohl geht, sie doch so vollständig übereinstimmen, dass die grösste Befriedigung für uns von einem angemessenen Grad von Wohlwollen abhängt, und dass Selbstliebe eine Hauptsicherheit für unser rechtes Betragen der Gesellschaft gegenüber bietet. Man kann hinzufügen, dass ihr wechselseitiges Auftreten, in Folge dessen wir eins ohne das andere kaum vorzubringen im Stande sind, gleichfalls ein

Beweis ist, dass wir für beide geschaffen sind". (cf. auch Pred. V. Anfang. II, 53.) Die Kraft des Arguments in Predigt XI ist unleugbar (cf. Sidgwick l. c. p. 461) und auf ihm ist in der zweiten Predigt über Love of our Neighbour (Sermon XII) Butlers ganze Theorie der Tugend begründet. „Das Verhältniss, in welchem die beiden allgemeinen Affecte, Wohlwollen und Selbstliebe stehen, bestimmt den menschlichen Character zur Tugend" (II, 157). „Liebe zu unserem Nächsten muss demgemäss ein Verhältniss zur Selbstliebe haben und Tugend sicherlich in diesem angemessenen Verhältniss bestehen." (II, 160.) Wenn Wohlwollen einfach in Gewissen aufginge und Selbstliebe und Gewissen als die beiden Principien daständen, dann muss ein Vergleich zwischen diesen höchst merkwürdig sein, denn Gewissen kann in Menschen durch nichts begrenzt werden, es ist das Oberste und Vornehmste und fordert den ganzen Menschen vor sein Tribunal. Wenn nun die Unterordnung jedes Dinges unter das Gewissen (II, 28, 33, 37) das Gesetz unserer Natur ist, und das wird fast allgemein als Butlers Theorie anerkannt (Sidgwicks etwas aussergewöhnliche Auslegung wird weiter unten behandelt werden), was kann dann Selbstliebe sein? Wie kann sie irgendwie mit Gewissen in Parallele gesetzt werden? Man kann wohl sagen „wenn die Menschheit im Ganzen unter sich das Princip der Selbstliebe pflegte, wenn sie sich gewöhnte, oft darüber nachzudenken, was das grösste Glück ist, das sie in diesem Leben erreichen können, und wenn Selbstliebe so stark und vorherrschend wäre, dass sie gleichmässig diesem ihrem angenommenen zeitlichen Hauptgut nachgingen, ohne von ihm durch irgend eine besondere Leidenschaft abwendig gemacht zu werden, so würde das offenbar manche Thorheit und manches Laster verhindern" (II, XXVI), keineswegs aber ist sie ein Moralprincip, obgleich an und für sich der Tugend nicht mehr als irgend ein anderes Princip entgegenstehend. „Wir können aus Pflicht unser eigenes Interesse verfolgen, weil wir auf besondere Art mit unserem Selbst anvertraut sind und des-

halb uns um unsere eigenen Interessen ebenso kümmern, als um unser Betragen“ (II, 162). Dies aber ist keine zweite Verpflichtung daneben und nicht von demselben Ansehen wie das Gewissen.

Dass nach Butler Wohlwollen die Summe von Tugend und auf diese Weise kein besonderes Handlungsprincip ist, findet an manchen Stellen gewissen Halt. Das würde zulassen, dass Gewissen mit dem Princip des Wohlwollens eng verbunden wenn nicht identificirt würde. Es würde Butlers System mit Hutchesons in Uebereinstimmung bringen. Die grössere Stärke der Selbstliebe und der dem Wohlwollen feindlichen Leidenschaften, würde sie fähig machen die ganze Thätigkeit eines Menschen zu monopolisieren (II, XXVI). Es würde keine Gelegenheit für irgend einen Affect bleiben, der das Wohl Anderer zum Ziel hätte. Folglich müsste die Herstellung eines rechten Verhältnisses zwischen beiden durch das Gewissen immer in der Verstärkerung des Wohlwollens bestehen, das auf diese Weise der Ausdruck des Gewissens wäre, so die wirklich streitenden Kräfte Selbstliebe und Gewissen sein. Solches Räsonnement findet in der Pred. XII gute Unterstützung, z. B. „Die heilige Schrift .... hat mit möglichst grösstem Nachdruck das Princip der Tugend in die Nächstenliebe gesetzt (II, 1547)“. Fasst man dies absolut, so würde es zu ausserordentlichen Schwierigkeiten führen, da einige Seiten weiter hinten das Verhältniss der beiden allgemeinen Affecte die Tugend bedingt. Wenn Wohlwollen mit der Tugend identifiziert wird, dann kann nichts moralisch laxer sein als ein passendes Verhältniss zwischen Tugend und irgend etwas ihr entgegengesetztem! Butler aber beabsichtigt keineswegs Wohlwollen mit Tugend zu identifizieren, und selbst abgesehen von seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen den beiden allgemeinen Affecten haben wir Grund diese angenommene Ineinssetzung in Zweifel zu ziehen. Man beachte nur die Vorsicht im Gebrauche des Ausdrucks: Wenn Wohlwollen die Summe der Tugenden sein soll (II, 166: When benevolence is said to be the sum of

virtue) und: Vorausgesetzt es wäre im strengsten Sinne wahr, ohne Beschränkung, dass Wohlwollen in sich alle Tugenden einschliesst (II, 167). — Was die Verwirrung veranlasst, ist ohne Zweifel die praktische Natur seiner Predigten und das zeigt sich zum Schluss: Hierauf ist offenbar, dass die gewöhnlichen Tugenden (the common virtues) und die gewöhnlichen Laster der Menschen auf Wohlwollen oder dessen Mangel zurückgeführt werden können. Dies rechtfertigt die Wichtigkeit der Vorschrift: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst und die Versicherung des Apostels, dass alle anderen Gebote hierin einbegriffen sind. Wie viele Vorsicht und Einschränkung auch stattfindet, das mag genau untersucht und bedacht werden wenn mir mit Ausführlichkeit feststellen wollen was Tugend und rechtes Benehmen im Menschengeschlecht sind (II, 168 f.). Und der Prediger unterlässt nicht in einer Anmerkung zu erwähnen, dass es viele Beispiele gebe, bei welchen diese Definition der Tugend die er in der Predigt gebraucht hatte, nicht anwendbar sei. Man sollte die mehr positive Auseinandersetzung in der Dissertation of the Nature of Virtue (I, 338) vergleichen, wo er höchst wahrscheinlich Hutcheson im Sinne hat. (Siehe weiter unten im vierten Theil dieser Dissertation, wo die Lehre der Tugend behandelt ist.) In dieser falschen Ineinsetzung von Wohlwollen mit Gewissen liegt der Grund für die missverstandene Interpretation der Stelle II, 37: Vernunft, Selbstliebe und Gewissen sind die Haupt- oder Ober-Principien in der menschlichen Natur. — Aber nach einer Prüfung aller Erklärungen Butlers muss man eine andere Interpretation als dass sie parallel sind geben. Es kann damit nur gemeint sein, dass diese beiden in unserem gegenwärtigen Zustande, aber nicht mit Nothwendigkeit auch in einem vollkommenen Zustande, der der Idee der Menschheit völlig entspricht, die bedeutendere Rolle spielen. Dies aber würde in keiner Weise mit dem dreifachen Schema, das in den Predigten gegeben ist, in Missklang stehen; d. h. erstens mit den Leidenschaften oder particulären

Affecten, zweitens mit allgemeinen Principien oder Wohlwollen und Selbstliebe und drittens mit Gewissen. Von diesen sind die Leidenschaften den allgemeinen Principien untergeordnet und dies seinerseits dem Gewissen.

Professor Sidgwick giebt eine eigenthümliche Interpretation Butlers: Wir können bemerken, sagt er, wie ungeheuer weit die Moralisten in der Werthschätzung der ethischen Bedeutung der Selbstliebe auseinander gehen. Denn Butler scheint sie als einen von den beiden oberen und natürlichen autoritativen Impulsen anzusehen, von denen der andere Gewissen ist; ja an einer Stelle vorher giebt er zu, dass es für das Gewissen vernünftig sein würde ihm nachzugeben, im Falle dass beide in Streit geriethen. — Butler nimmt beiläufig auf dieselbe Stelle Bezug: Durch Berufung auf die überlegene Klarheit und Gewissheit, mit der die Gebote des Gewissens oder der moralischen Fähigkeit erlassen werden, behauptet Butler die praktische Ueberlegenheit des Gewissens über Selbstliebe, trotzdem er in der oben angeführten Stelle die theoretische Priorität ihrer Ansprüche zulässt (176). Wenn schliesslich Jemand die Stelle findet, auf die in beiden Citaten Bezug genommen ist, so trifft man eine viel vorsichtigere Interpretation: Der berühmteste englische Moralist der Intuitional School, sagt er, scheint zuzugeben, dass unsere Begriffe von Glück und Unglück von all' unseren Begriffen uns die nächsten und wichtigsten sind, dass, obgleich Tugend und moralische Rechtschaffenheit in der That in Liebe zu dem, was recht und gut an sich ist und in seiner Befolgung besteht; ja wenn wir in einer ruhigen Stunde überlegen, können wir weder dieses noch irgend ein anderes Streben vor uns selbst rechtfertigen bis wir überzeugt sind, es diene zu unserem Glück, oder es sei wenigstens ihm nicht entgegen (107). — Dies Citat ist aus Butlers XI. Predigt (II, 151). Es ist gut, dass Professor Sidgwick sagt: „scheint" zuzugeben. — Was die Stelle bedeutet wird weiter unten erklärt werden. Sicherlich hat sie mehr Anstoss als irgend eine andere der Predigten erregt, im Zusammenhang aber mit der übrigen

Predigt, „scheint“ er allerdings nur zuzugeben. Aus dem was Butler seems to grant ist mit jeder Wiederholung eine stärkere Behauptung geworden. Professor Sidgwick hat im gewissen Sinne ganz Recht wenn er behauptet, dass nach Butler Selbstliebe autoritativ ist; denn sie ist wirklich eine von den beiden autoritativen Impulsen, aber der andere ist Wohlwollen und beide stehen unter dem Gewissen. Dennoch haben sie Autorität, weil sie ihrer Natur nach über den einzelnen Affecten stehen. Daraus folgt nicht, dass sie irgend wie absolut sind noch befreit es sie von der obersten Autorität d. h. dem Gewissen.

§ 6.
Kritik der Lehre Butlers von dem Object der Selbstliebe.

Mr. Martineau hat herausgefunden was Butler mit Selbstliebe meint, und auf diese Weise rechtfertigt er sich selbst in der Interpretation des Systems des Bischofs: Das Selbst welches Butler als geliebt annimmt, ist das ganze menschliche Wesen, nicht nur mit einem Gewissen neben seinem Denkvermögen begabt, sondern auch mit der Kenntniss des Ortes dieses Gewissens seiner Rechte, seiner Bedeutung in seiner Natur und weiter mit dem ganzen Gewebe der Beziehungen des Menschen zu seinen gesammten Mitgeschöpfen neben ihm und unter dem göttlichen und moralischen Regiment der Welt. — Er nimmt also an, dass die Liebe, die auf dieses vollkommene Wesen gerichtet ist, so kühl, überlegend und klug ist, um in ihrer Absicht alle Elemente ihrer Wohlfahrt einzuschliessen, dass sie dabei jede passende Charaktereigenschaft und alle harmonischen Beziehungen zu den Menschen und zu Gott einschliesst (Types of Ethical Theorie II, 267). Es ist sehr zu bedauern, dass wiederum nirgends auf irgend welche Sätze in Butlers Werken Bezug genommen ist, die obgleich ganz kurz diese Seite der Lehre nicht betonen, so dass sie in einem etwas mehr als blos vorübergehenden Lichte gesehen werden können. In Predigt II, 167 f.

findet sich die einzige Belegstelle für Martineaus Verallgemeinerung des Begriffes des Selbst. Sie lautet: Die menschliche Natur ist nicht ein einfaches gleichförmiges Ding, sondern eine Zusammensetzung von verschiedenen Theilen aus Körper, Geist, Neigungen, einzelnen Leidenschaften und Affecten, und Selbstliebe würde den Menschen dazu betrügen auf jeden einzelnen Theil eine gebührende Rücksicht zu nehmen und passende Vorkehrung für ihn zu treffen. — Jedoch heisst es diesen Satz etwas frei behandeln, wollte man zugeben, dass er Alles bedeute, was Mr. Martineau will dass Selbstliebe bedeute. Was Butler unter Interesse versteht, das Jemand durch das Princip der Selbstliebe zu suchen sich veranlasst sieht, ist Glück oder Glückseligkeit. Man vergleiche II, 135, wo er Selbstliebe erklärt und sagt: Jeder hat einen allgemeinen Wunsch nach seinem eigenen Glück. — Das schreibt sich von der Selbstliebe her und scheint von jedem vernünftigen Wesen, das über sich und sein eigenes Interesse oder Glück nachdenken kann, untrennbar. An derselben Stelle sagt er bei der Unterscheidung zwischen Selbstliebe und Leidenschaft: Das Object, das erstere erstrebt, ist einigermassen innerlich, unser eigenes Glück, Freude, Befriedigung, und wiederum: Das Princip, das wir Selbstliebe nennen, sucht niemals Aeusseres des Dinges wegen, sondern einzig als Mittel zu Glück oder Wohl. Seite 137 lesen wir: Das kalte Princip der Selbstliebe oder das allgemeine Verlangen nach unserem eigenen Glück. Und so weiter durch die Predigt hat Selbstliebe nicht alle möglichen Vollkommenheiten des Selbst zum Gegenstand, sondern Glück. So auch in der nächsten Predigt über denselben Gegenstand, Nächstenliebe, wo in der That die mögliche Erklärung der Identification von Interesse und Glück in Predigt XI fehlt, finden wir nichtsdestoweniger dieselben Ausdrücke. cf. p. 155: Jeder hat das Princip der Selbstliebe, das ihn geneigt macht Elend zu meiden und auf sein eigenes Glück bedacht zu sein. — Seite 145 f., wo Martineau viel Aehnliches hätte finden können, wird jenes Glück einer höheren

Art, das im Bewusstsein der Tugend und in der Beziehung zu Gott etc. besteht, ausdrücklich dem Glück, das das Object der Selbstliebe ist, gegenüber gesetzt. Die Begrenzung des Objects auf weltliches oder zeitliches Glück scheint dabei um so besser gegründet. Es folgt aus der Beziehung der Leidenschaften zum Vergnügen und zu Selbstliebe, dass wenn man diese Affecte hinwegnimmt, man überhaupt nichts haben wird, worauf man Selbstliebe anwenden sollte: Take away these affections, and you leave selflove absolutely nothing at all to employ itself about. II, XXIV. Wo von Selbstliebe als von einer Controlle gesprochen wird, die bei tausend Lastern und Thorheiten geübt wird, ist es Glück was gesucht wird, nicht Vollkommenheit irgend welcher Art. Das geliebte Selbst ist das Selbst das Lust und Schmerz empfindet und nicht ein Selbst in der weiten Bedeutung wie sie oben angegeben worden ist. Der Fehler liegt darin, dass man nicht sieht worin sein Glück besteht, dass man ihm nicht nachgeht, sondern ein Sclave seiner Leidenschaften ist von denen ihn eine kalte Selbstliebe befreien würde, „denn sicherlich ist Selbstliebe, obgleich sie auf das Interesse dieses Lebens beschränkt ist, ein besserer Führer als die Leidenschaften“ (II, XXVII). Was ist denn aber mit dem Beschränktsein auf dieses Leben gemeint? Bedeutet es: selbst wenn wir ihre Thätigkeit auf das Interesse dieses Lebens beschränken oder bedeutet es, dass Selbstliebe nach einem wirklichen Glück mit Sicherheit strebt, obgleich sie ihrer Natur nach auf die Interessen dieser Welt beschränkt ist? Eine Stelle, die von einer anderen Seite Licht in diese Dunkelheit bringt, findet sich in der Analogy I, 97: Besondere oder particuläre Leidenschaften sind nicht mehr mit Klugheit oder jener vernünftigen Selbstliebe übereinstimmend, *deren Zweck unser weltliches Interesse ist* u. s. w. (particular passions are no more coincedent with prudence, or that reasonable self love, the end of which is our worldly interest etc.), das Wort that aber lässt es zweifelhaft erscheinen, ob es nicht vielleicht nur jene beschränkte

Form der Selbstliebe ist, wovon man hier spricht. Eine andere Stelle (I, 97; Anm.) entscheidet die Frage nicht; sie wiederholt nur eine andere aus der Vorrede zu den Predigten. Die einzige Entscheidung kann nur durch Analogie zwischen Selbstliebe und Wohlwollen getroffen werden. Wohlwollen verfolgt das Interesse eines anderen als wir selbst, Selbstliebe dagegen unser eigenes, und was das Interesse angeht, so finden wir es ausgemacht, „dass nichts für die Menschen, noch für irgend ein anderes Geschöpf von Interesse sein kann als Glück“ (happiness) (II, 167) und beim Wohlwollen fördern wir eines Anderen Glück oder Interesse. Das mag weniger erhaben scheinen, aber der beständige Gebrauch des Wortes Interesse und sein Zusammenhang mit dem Worte Glück zeigt ganz deutlich, dass Butler unter Interesse nichts anderes versteht. Natürlich braucht es nicht der sinnliche Genuss zu sein. Irgend ein Zustand, dessen Erlangen, Verlängerung oder Wiederholung erstrebt wird, kann Glück sein; und es giebt so sicher intellectuelle Vergnügen, wie es sinnliche giebt, da Affecte von einer Art ebensoviel wie von der anderen vorhanden sind. Giebt es aber Leidenschaften, Affecte und Willensantriebe überhaupt, dann hat Selbstliebe Gelegenheit sich zu beschäftigen, weil diese Antriebe, was das Vergnügen angeht, productiv sind.

Was jenes Selbst betrifft, für das wir zu sorgen haben, das nach Martineau den Gegenstand der kalten Selbstliebe bildet, so finden wir jeden Grund es von der angeblichen Leitung der Selbstliebe fernzuhalten und es dahin zu stellen, wo Butler es sicherlich stellte, unter die Controlle des Gewissens. Weil unsere Constitution in unsere eigene Gewalt gegeben ist, und wir für jede Unordnung und Vergewaltigung derselben verantwortlich sind, deshalb haben wir auch für dieses Selbst Sorge zu tragen (II, XIII). Das Gesetz der Beziehung zwischen den verschiedenen Theilen jener Constitution oder Natur ist das Gesetz dem wir gehorchen müssen, einfach deshalb weil es ein Gesetz unserer Natur ist. (II, 33.) Dies ist die Autorität des Gewissens,

aber nicht Selbstliebe wie Butler es versteht. Man könnte durch dieselbe Methode und mit demselben Recht Alles in Wohlwollen auflösen und alle Ausdrücke wechselweise gebrauchen. „Gewissen und Selbstliebe, wenn wir unser wahres Glück verstehen, führen alle einen Weg. Pflicht und Interesse sind ganz übereinstimmend“ (II, 37). Nicht aber weil das Object der Selbstliebe man selbst ist in allen möglichen Hinsichten in welchen die Verwirklichung seiner Natur möglich ist. Fast im Widerspruch zu der vorigen Anführung lesen wir: Da es nun lächerlich ist zu versichern, dass Selbstliebe und Nächstenliebe dasselbe sind, so ist auch nicht behauptet, dass wenn wir diesen verschiedenen Affecten folgen (d. h. dessen allgemeinen Principien), diese dieselbe Tendenz und Beziehung zu unserem Interesse (d. i Glück) haben (II, 147). Dass unser Interesse vollständig mit Pflicht, oder den Satzungen des Gewissens übereinstimmt, hat nicht darin einen Grund, dass die Selbstliebe so weit wie alle möglichen Forderungen unserer moralischen Vernunft geht, sondern darin, dass wir unter einer moralischen Leitung stehen, die die Dinge so angeordnet hat, dass wir das grösste Glück ebenso in der Befolgung der Bestimmungen der Selbstliebe wie derer des Gewissens finden. Denn so weit Selbstliebe reicht würde sie, wenn sie in rechten Verhältnissen zu den anderen Principien unserer Natur steht, dieselben Gesetze wie das Gewissen vorschreiben.

Abschnitt III.

Das Gewissen.

Einleitendes.

Es bleibt noch ein constituirender Factor in der moralischen Natur des Menschen zu betrachten übrig, das Gewissen, oder wie es genannt wird moralischer Ver-

stand (moral understanding), practisches Denkvermögen (practical faculty of perception, I, 126), natürlicher Sinn für gut oder böse (natural sense of good and evil, II, 18). Gewissen (conscience) ist jedoch der gewöhnliche Ausdruck, und Butlers ethisches System ist hauptsächlich wegen seiner Stellung zu diesem Begriff bekannt. Butler wählt das Wort Gewissen und braucht es sehr oft, wahrscheinlich weil es schon durch den Gebrauch geheiligt war, um die hohe moralische Fähigkeit des Menschen damit auszudrücken. Dann war wiederum Gewissen ein Ausdruck der nicht jede Beziehung zu dem Ausdrucke Selbstbewusstsein (*conscience* und *consciousness*) verloren hatte und weil das Gebiet seiner Thätigkeit umfassender scheint als irgend ein blosser Sinn (cf. Maurice: Conscience p. 127 u. do. Lect. VI). Weiter hatte er den Vortheil für den Prediger, dass er in ähnlichem Sinn in der autorisierten King James Uebersetzung der Bibel gebraucht wurde. Moralischer Sinn, welchen Ausdruck Shaftesbury schon gebrauchte, ist nicht weit genug, und Shaftesburys Gebrauch des Wortes conscience hat keineswegs seine Bedeutung so verengt, dass es homiletisch nicht zu gebrauchen gewesen wäre. Weiter hat es in Butlers Augen wenigstens den Vortheil, dass es nicht zu präcise war und so seinen Gebrauch nicht auf eine bestimmte Theorie beschränkte (cf. Whewell, Lectures on the History of Moral Philosophy, p. 112 f).

§ 1.

Shaftesburys Theorie des Gewissens.

Wir wollen wieder mit Shaftesburys Theorie beginnen, um Butlers Stellung würdigen zu können. Shaftesbury scheint zwei Fähigkeiten zu unterscheiden, die dem gewöhnlichen Begriff entsprechen. Die eine nennt er Gewissen, die andere moralischen Sinn, der ein Verwandter des aesthetischen Sinnes ist. „Kaum öffnet sich das Auge vor dem Figürlichen, das Ohr vor dem Klang, so wird auch sofort die Wirkung, die Grazie und Harmonie geweckt

und anerkannt. Kaum sind Handlungen wahrgenommen, kaum sind die menschlichen Affecte und Leidenschaften gefühlt und unterschieden, so sieht und erkennt auch sofort ein inneres Auge das Schöne und Gestaltvolle, bemerkt das Anmuthige und Bewunderungswürdige als verschieden von Missgestaltenem und Hässlichem, das Schlechte und Gehässige, oder das Verächtliche (Moralists III, § 2). Das ist Geschmack. Ganz getrennt hiervon ist Gewissen. „Es giebt zwei Dinge, die für ein vernünftiges Wesen sehr beleidigend und bekümmernd sein müssen, nämlich die Erwägung einer ungerechten Handlungsweise, die man als von Natur gehässig und schädlich kennt, oder einer anderen von der man weiss, dass sie für sein eigenes Interesse oder Glück schädlich ist. Das erste allein nennt man eigentlich Gewissen, sei es nun im moralischen oder religiösen Sinne". — Und wiederum finden wir: Keine Kreatur kann heimtückisch und absichtlich Uebles thun ohne sich zu derselben Zeit bewusst zu sein, dass auch sie Uebles verdiene. Und in dieser Hinsicht kann man sagen, dass jede vernünftige Natur Gewissen hat. Denn das gilt von der ganzen Menschheit und von jeder verständigen Kreatur überhaupt, dass sie nothwendig von allen zu befürchten haben, was sie ihres Wissens von irgend Jemand verdienen". (Inq. c. Virtue and Merit II, 2; § 1. cf. I, 3; § 1.) So ist denn Gewissen, soweit vom aesthetischen Gefühl, das zwischen dem moralischen Schönen und moralischen Hässlichen unterscheidet, wenn auch nicht gänzlich, so doch zum grössten Theil das Gefühl schlechter Handlungsweise, begangenen Uebels und Scham oder Reue über das was man Abscheuliches und derartiges gethan hat. Mit ill-desert jedoch ist nicht die blosse Rache gemeint, die den Beleidiger treffen kann, noch die blosse Furcht, dass eine Handlung Schmerz zur Folge haben kann; denn man könnte eine Handlung vollziehen, die unser Moralgefühl als gut anerkennt und die doch von einem Tyrannen bei Strafe verboten ist. Keinerlei Gefühl von ill-desert würde dabei herauskommen. Auch die Furcht vor der Hölle oder

allen Qualen, die die Gottheit verhängen kann, ist nicht das Gewissen wenn nicht die Ueberzeugung vorhanden ist, dass die Handlung böse, gehässig und moralisch ungestaltet ist. Ist dies der Fall, dann muss das Gewissen irgend eine Wirkung haben, weil die Strafe befürchtet wird, wenngleich sie nicht ausdrücklich angedroht ist.

Shaftesburys Vergleich des Moralgefühls mit einem aesthetischen Geschmack oder Sinne ist nicht ganz glücklich, wenn gleich einige ihn für besonders geistreich halten möchten. Whewell bemerkt ganz treffend (l. l. p. 98): Wenn das Moralgefühl nicht besser als durch diese Analogie erklärt werden kann, wäre die Theorie eines solchen Gefühles in der That sehr unbestimmt und seine Form schlecht geeignet den Widerspruch (the shock of controversy) auszuhalten. Durch diesen Vergleich war keine Schwierigkeit aus dem Wege geräumt, denn die Frage, was ist das aesthethische Gefühl, taucht mit einem Male auf. Erblicken wir in der Schönheit noch irgend etwas anderes von der blos sinnlichen Wahrnehmung gesondertes? Ist Schönheit etwas ewig Reelles, oder ist sie von dem Bewusstsein abhängig, das wir von Vergnügen haben? Es kann an der Beziehung liegen, die ein Theil zu allen anderen des Systems hat, und wie es nur eine vollkommene Harmonie der Theile zum Ganzen geben kann, so kann es auch nur eine Schönheit geben. Das aesthetische Urtheil, das jene Harmonie entdeckt muss deshalb allgemein gültig sein. Das scheint Shaftesbury vorgeschwebt zu haben. Das Gewissen oder der moralische Sinn ist ein untrügliches Orakel in jedes Menschen Brust, ausgerüstet mit den ewigen Mustern der Dinge an welchen es die verschiedenen Handlungen und Affecte (!) misst und sie mit vollkommener Sicherheit als ihnen entsprechend hinstellt. „Was für falsche Begriffe der Mensch auch haben mag, wie sein Character auch durch ein falsches Gewissen oder durch falschen Ehrbegriff gebildet sei, dies Alles dient allein dazu ihn unter die Geisel des rechten und gerechten Gewissens zu bringen, unter Scham und Reue.“

§ 2.

Butlers Theorie des Gewissens.

Butler folgt bis zu einem gewissen Grade denselben Gedankengang, aber für irgend so etwas wie aesthetisch-moralischen Sinn oder Gefühl hat er keinen Platz, noch gesteht er dem Gewissen bloss das Amt des Tadelns zu noch das Furcht zu erwecken vor den bösen Folgen einer bösen That.

A. 1) Das Gewissen als Moralsinn.

Zuerst erscheint Gewissen als die Fähigkeit Recht und Unrecht zu unterscheiden. Das würde nach Shaftesbury der moralische Sinn sein und demgemäss sagt Jouffroy (Cours de Droit Naturel II, 60): Sans avoir professé expressément la doctrine du sentiment moral, personne n'a plus contribué à son développement que Butler. Butler erkennt die Aehnlichkeit zwischen seiner Theorie und der des Verfassers der Characteristics an, denn er bezieht sich auf Shaftesbury und bemerkt: Dass die Menschen durch Nachdenken eine Billigung dessen, was gut ist, und eine Missbilligung des Gegentheils fühlen, hält er (Shaftesbury) für eine einfache Thatsache, die sie zweifelsohne ist, die keiner leugnen könne, es sei denn aus blosser Affectation (II, XVII). An einer anderen Stelle sagt er, dass dies der eigentliche Sinn des Wortes Gewissen sei: Das Princip im Menschen, nach dem er sein Herz, Gemüth und Handeln billigt oder missbilligt, ist das Gewissen (II, 9). Man kann nach dem allgemeinen Princip von Recht und Unrecht suchen, man hat aber nur eine Verallgemeinerung dessen, was man durch das Moralgefühl oder Gewissen als solches erkannt hat. Der Mensch trägt den Massstab des Rechtes in sich. Das Gewissen, als eine angeborene Fähigkeit, zeigt ihm mit grosser Sicherheit, was Recht und Unrecht ist. Man kann nach einem Princip für das Urtheil suchen, „lass jedoch irgend einen schlichten Biedermann sich fragen, ehe er irgend eine Thätigkeit anfängt:

Ist das, was ich vorhabe, recht oder unrecht? ist es gut oder böse? Und ich zweifle nicht im geringsten, dass diese Frage günstig für Wahrheit und Tugend von fast jedem Ehrenmann unter fast allen Umständen beantwortet werden wird“ (II, 32). Wie könnte es anders sein; denn das Gewissen ist der Führer, der unserer Natur vom Schöpfer gegeben wurde. (II, 33. cf. Analogy I, 168: Das Moralgesetz ist in unser Herz geschrieben und tief mit unserer Natur verwoben.)

Bezüglich dieser Seite des Gewissens hat Butler keinen wirklichen Fortschritt hinsichtlich Shaftesburys gemacht. Er mag ihm einen gewissen theologischen Anstrich gegeben haben, wie das in einer Folge von Predigten unvermeidlich war. *)

Das aesthetische Element fehlt. Der einzige Vergleich den Butler zwischen den verschiedenen Fähigkeiten anstellt und dem gegenüber er gewillt ist sich verantwortlich zu fühlen, bezieht sich auf die speculative Vernunft. „Das Gewissen bestimmt sich selbst als Führer unserer Handlungen im Leben gegenüber allen anderen Fähigkeiten oder natürlichen Handlungsprincipien. In eben derselben Weise wie speculative Vernunft direct und natürlich über speculative Wahrheit und Falschheit urtheilt und zu derselben Zeit von einem Bewusstsein bei der Ueberlegung begleitet ist, dass das natürliche Recht dazu gehört, um über sie zu urtheilen“ (I, 328 cf. auch I, 330). Anderswo finden wir denselben Vergleich wieder. „Wie speculative Vernunft vernachlässigt, beeinträchtigt und getäuscht werden kann, kann auch unser moralischer Verstand vermindert und verdorben werden.“ (Siehe auch weiter in demselben Zusammenhang.)

Bei Hutcheson und Hume wird dieser moralische Sinn

---

*) Das mag es gewesen sein, was Jodl veranlasste Leslie Stephens Versicherung zu wiederholen: Butler ist gewissermassen der ins Theologische übersetzte Shaftesbury. cf. Geschichte der Ethik I, 189.

klarer ein Sinn oder eine Fähigkeit der Wahrnehmung, und Hume zieht einen Schluss ganz im Geiste von Lockes Theorie der secundären Eigenschaften.*)

Das Vorhandensein so einer unterscheidenden Fähigkeit im Sinne eines moralischen Sinnes wie das Gewissen, giebt Lislie Stephen in seiner Hist. of Eng. Thought in 18th Cent. Anlass zu folgender Bemerkung: Der Gott, den Butler anbetet, ist in der That das vergöttlichte menschliche Gewissen. Die Evidenz seiner Wirklichkeit und das Interesse, das er in der Welt hat, beruht auf dem grossen bleibenden Wunder des in jedes Menschenbrust gepflanzten Orakels. Denn was könnte wunderbarer sein als eine unfehlbare Macht, die nicht von anderen abgeleitet ist, nicht durch den Druck der Gesellschaft und der äusseren Welt entwickelt, sondern absolut, autoritativ und unerklärlich. — Man muss zugeben, dass bezüglich dieser Kritik viel Wahres in Nebensachen liegt, in der Hauptsache aber, in der wunderbaren Natur des Gewissens, bleibt sie verfehlt. Der Beweis für das Dasein Gottes lag fürwahr im Gewissen, nicht aber weil es für wunderbar

*) Ueber Humes Beziehungen zu B. und Hutcheson, speciell zu Letzterem cf. IV, 261: Die Voraussetzung, von der wir ausgehen, ist einfach. Sie hält dafür, dass Moral durch das Gefühl bestimmt ist. Sie definirt Tugend als dasjenige angenehme Gefühl der Billigung, das im Zuschauer bei irgend welcher geistigen Thätigkeit oder Eigenschaft erregt wird, Laster aber als das entgegengesetzte", p. 264. Hume spricht von dem Gefühl der Missbilligung, das wir durch die Art der menschlichen Natur unvermeidlich bei der Wahrnehmung einer Barbarei, eines Verrathes fühlen." IV, 265. Ebenso IV, 10 Anm. (Wegen Shaftesburys ästhetischer Behandlung cf. IV, 263 u. II, 242.) Ueberall hierin folgt Hume Hutcheson. — Mit Letzterem geht der Begriff des Sinnes übermässig durch. Er nennt dies Vermögen einen sense, weil es eine Bestimmung des Geistes ist, irgend eine Idee von der Gegenwart eines Objectes. das uns unabhängig von unserem Willen aufstösst, zu haben. (Syst. of Moral Phil. 119.) Demgemäss „dürfen wir uns nicht einbilden, dass dieser moralische Sinn mehr als ein anderer irgend welche eingeborenen Ideen, Kenntnisse oder praktische Grundsätze voraussetzt".

gehalten werden könnte, sondern weil es die Verwirklichung des Guten in der Natur verlangt, und dies ein moralisches Regiment einschloss. Die wunderbare Natur des Gewissens wird gerade durch den Begriff des Wunderbaren und durch die Unterscheidung zwischen Wunder und Natur in Abrede gestellt. Dass es nicht zu erklären ist, kann in keiner Weise seine überzeugende Kraft vermehren, unzählig viele andere Dinge sind ebenso unerklärlich.

2) Kritik dieser Lehre.

Die Lehre vom Moralgefühl ist, in welcher Form sie uns auch begegnet, nur als ein ehrenvoller Versuch das Problem, das die Thatsachen des Gewissens aufstellten, zu lösen. Dass dabei instinktive Bevorzugung von Handlungen zu erkennen war, Billigung und Missbilligung, dass es nicht als Berechnung des Interesses, das dadurch gefördert werden könnte, zu erklären war, das forderte eine andere Art der Interpretation und das schien die Annahme einer Art inneren Sinnes sehr wohl mit den Thatsachen übereinzustimmen. Nur ein Weg blieb, die Frage annähernd zu beantworten, der mit dem ersten zu vergleichen ist; aber die philosophische Speculation hatte ihn noch nicht gefunden. Unser Widerwille gegen gewisse Arten des Lasters kann gut aus einer historischen Entwickelung erklärt werden, nach der die menschliche Gesellschaft dazu kommt eine feste Ansicht über Moral zu gewinnen, in die die Generationen hineingeboren und aus der sie erwachsen sind. Auf diese Weise von dieser Ansicht beeinflusst und fast eingebettet, scheint die Moral der Denkorganisation als ursprünglicher Bildungsfactor anzugehören, als angeborene Idee, oder natürliches und nothwendiges Erzeugniss der Seele. Butler scheint dies fast erkannt zu haben wenn er sagt, dass es unzählige Handlungsnormen giebt, die so unbewusst und so vollkommen angelernt sind, dass sie fälschlich für Instinkte gehalten werden, obgleich sie nur das Ergebniss langer

Erfahrung und Gewöhnung sind. So sind wir gleich von Anfang an ein Produkt der Erziehung in Theorie und Praxis des natürlichen Lebens. (I, 93. cf. Leslie Stephen, Science of Ethics 344.) In anderem Zusammenhang sagt er, dass wir in eine Lage versetzt sind, in der wir unvermeidlich gewöhnt sind, unsere Leidenschaften dadurch zu zügeln, dass wir gezwungen sind sie zu zügeln (I, 148). Butler aber kann sich nicht überreden, das fruchtbare Princip anzuwenden, das hier ausgesprochen ist.

Dass wir vor dem Schlechten als solchem Widerwillen empfinden, geschieht ohne jedes Räsonnement unsererseits. Wir können die Vernunft gebrauchen, um einen besonderen Act unter die Categorie Unrecht zu bringen; erkennen wir aber einmal eine Handlung als unrecht, dann verabscheuen wir sie. Wir sehen über den complicirten Process bei diesem Räsonnement hinweg, vernachlässigen die Associationen und andere Beziehungen, von denen einige direct abstossend sein mögen, andere wiederum nur mittelloser. Wir erinnern uns nicht, dass uns gewisse Handlungen als unrecht geschildert worden sind; die Resultate der Erfahrungen, die Wirkungen früherer Strafen sind alle vergessen worden, und der allgemeine Zustand des Widerwillens gegen böses Handeln bleibt. Da nun aber diese Thatsache als blosses Ergebniss der Zeit und practisch als Gewohnheitssache zu erklären eine Verletzung des ernsten moralischen Denkens und eine Erniedrigung der Tugendwürde bedeutet (cf. Paulsen, Ethik p. 299), so trägt Butler Bedenken diesen moralischen Sinn zu erklären. Er würde so aufhören absolute und untrügliche Autorität zu haben und im Gefühl dieses Umstandes war er der unwiderstehlichen Ueberzeugung treu geblieben, dass Recht Recht ist und der noch sicherern, dass Unrecht Unrecht ist, einer Ueberzeugung der unveränderlichen Wahrheit und keiner blossen Vermuthung. Der moralische Mensch ist sich sicherlich des Billigens und Missbilligens von Handlungen bewusst, nicht aber, dass er seinen Massstab dazu von aussen bekommen hat.

Selbstbeobachtung allein kann ihm diesen Vorgang nicht erklären. Man ist durch gewisse Handlungen geärgert und kann doch oft nicht mehr über das warum sagen als man angeben könnte, warum uns diese oder jene Farbenzusammenstellung Freude macht. Man weiss nur, dass es so ist.

Wenn es einen moralischen Sinn giebt, der über Recht und Unrecht entscheidet und zwar absolut und nicht nur relativ, denn das ist in unserer Idee von Recht und Unrecht mit inbegriffen, dann müssen die Resultate überall und zu allen Zeiten die gleichen sein, was sicherlich nicht so ist. Hier gerade liegt der schwächste Punkt der Theorie des Gewissens als eines moralischen Sinnes. Würden die Handlungen relativ zueinander beurtheilt, dann könnte ein grosser Abstand zwischen ihnen zugelassen werden, ohne dass die Autorität des Gewissens darunter litte. Eine Handlung würde besser als die andere und als solche vorzuziehen sein; ob aber ein gegebener Act unternommen oder unterlassen werden soll, hängt von den anderen Möglichkeiten der Handlung ab (cf. diese Auffassung des moralischen Sinnes bei Martineau, Types of Eth. Theory II, 32—64). Jedoch ist es absolut Recht und Unrecht bei Butler und daher ganz natürlich die Verlegenheit. Er hätte der Schwierigkeit ausweichen können, wenn er zwischen dem moralischen Sinn und Gewissen derart unterschieden hätte, dass der moralische Sinn die Fähigkeit Recht und Unrecht zu unterscheiden bedeutet, Gewissen aber die Vollziehung des Rechts. Der moralische Sinn kann trügen, das Gewissen aber beharrt immer darauf das zu thun, was der moralische Sinn als Recht verkündigt. So muss Jemand, wenn er seinem Gewissen folgt, stets recht thun, sein moralischer Sinn aber hat ihn in Bezug auf das wirklich moralische irre geführt. Dasselbe Argument kann ebensowohl gegen den moralischen Sinn wie gegen angeborene Ideen angeführt werden (Locke, Essay I, 3, § 7—9). Hierauf würde Butler in erster Stelle wie auf den Einwand, dass er Wohlwollen allen Menschen

zuschriebe, antworten: Wenn gesagt ist, dass es Menschen in der Welt giebt, die in grossem Masse ohne die natürlichen Affecte gegen ihre Mitgeschöpfe sind, so giebt es auch Fälle wo Leute keine natürlichen Affecte gegen sich selbst haben; die Natur eines Menschen aber kann nach keinen von beiden beurtheilt werden, sondern vielmehr nach dem, was sich in der Welt wie sie gewöhnlich ist findet, nach der grossen Masse der Menschheit (II, 14). (Sind aber diese Tugenden, die der Masse eigen sind höher als nur gerade die aller rudimentärsten?) Weiter: Die äusserste Vorsicht muss gebraucht werden, dass keiner Eigenheiten seines eigenen Characters, oder irgend etwas das Wirkung besonderer Gewohnheit ist, wennschon es bei verschiedenen beobachtet worden ist, zum Massstab dessen macht, was der Species eigenthümlich und allgemein ist (II, 17). — Butler scheint die ganze Tragweite dieser Vorsicht nicht realisirt zu haben. Mit insularischer Beschränkheit vergisst er, dass es möglich ist zu irren, wenn man die Besonderheit des Characters seiner eigenen Natur und ihrer Gewohnheit als Norm für die Welt nimmt. Seiner eigenen Zulassung einer Analyse der menschlichen Natur bezüglich der moralischen Fähigkeiten, sollte eine ausführliche Anthropologie vorausgegangen sein. Aber er verschliesst sogar seinen Blick vor den unwiderleglichen Schwierigkeiten, die Locke von ungeheueren Abweichungen vom christlichen Moralcodex beibringt und begnügt sich mit der Bemerkung: Der Schein einer kleinen Verschiedenheit beim Menschengeschlecht bezüglich dieser Fähigkeit, bezüglich seines natürlichen Sinnes für moralisches Gut und Uebel, und die Aufmerksamkeit, die nöthig ist mit irgend welcher Genauigkeit die inneren Vorgänge zu beobachten, haben es bewirkt, dass man nicht so sehr übereinstimmt was der Massstab für die innere Menschennatur, als wie für seine äussere Form ist (II, 18), cf. Anal. I, 60, wo Butler auf die Voraussetzung, dass es Beispiele der Billigung des Lasters als solchen und um seiner selbst willen geben kann (sicherlich ein Ausnahmefall), einfach

erklärt, dass solche Billigung ebenso ungeheuer ist wie die anerkannteste Vorkehrung irgend einer beliebigen Leidenschaft. Mit welchem Recht aber kann man sie für Ungeheuerlichkeit erklären, wenn nicht auf empririschen Grund wie z. B. die Wirkungen die ein so verkehrter Sinn haben würde? Und wenn er es thäte, so wäre mit einem Male die Nothwendigkeit gegeben jede moralische Form vom empirischen Standpunkte aus zu behandeln. Es wäre keine Möglichkeit jenem Utilitarismus zu entfliehen, der, trotz der Versicherungen Jodls, gerade im Gegentheil das ist, was Butler zu meiden strebt. Butler jedoch begnügt sich mit einer unsicheren Analogie, die die ganze Frage practisch als bewiesen voraussetzt. Wie wir verstehen können was Jemand meint wenn er vom menschlichen Körper spricht, so können wir auch ohne absolulten Massstab einen allgemeinen Begriff davon haben, was mit der moralischen Natur des Menschen gemeint ist. Eine solche Art des Räsonnements ist vielleicht auf der Kanzel gestattet, wo Aeusserungen nicht so scharfer Kritik ausgesetzt sind als wie gedruckte. Immerhin muss zugegeben werden, dass die menschliche Natur, an die Butler in der That dachte, nichts weniger war als eine ideale Menschennatur, die sich in Wirklichkeit niemals voll findet, die aber stets nach Verwirklichung drängt. Das aber hängt mit seiner ganzen theologischen Behandlungsweise zusammen.

Es muss jedoch gerechterweise gesagt werden, dass die Erklärung des Ursprunges eines solchen Vermögens wie das Gewissen, nicht in die Grenzen einer Aufgabe passt, wie sie sich Butler in seinen Predigten stellte. Er ist überzeugt (der Werth seiner Gründe kommt nicht in Frage), dass der Unterschied zwischen Recht und Unrecht, wie er und im Allgemeinen auch die Welt dies ansah, absolut feststeht. Er war sicher, dass das Gewissen des Menschen, soweit er ihn kannte, dasselbe Ding billigte und missbilligte und das genügte ihm, um damit in seinen Predigten zu operiren und den obligatorischen Character

dieses Billigens und Missbilligens, dieser Urtheile des Gewissens zu erklären. Es machte ihm nichts aus, wie das Gewissen zu seinem gegenwärtigen Stande kam; darin dass wir gezwungen sind seinen Bestimmungen zu folgen, liegt für uns der geoffenbarte Wille des Allmächtigen. Aber dennoch theilt es den transcendalen Character zugleich mit den anderen Fähigkeiten. Die Beziehung auf die natürlichen Affecte, als die Stimme Gottes in Predigt VI (II, 73), ist eine Illustration dieses „Unsere Natur, d. i. die Stimme Gottes in uns, bringt uns zur Ausübung von Barmherzigkeit und Wohlwollen durch Mitleid oder Gnade eher als auf andere Art, aber wir üben offenbar vielmehr gute Handlungen nach der ersteren Art". Hier ist die Fähigkeit weder das Gewissen, noch das allgemeine Princip dee Wohlwollens, sondern die blosse Neigung, die als die Stimme Gottes beschrieben ist, ganz im Sinne des *πάντα θεῖα καὶ ἀνθρώπινα πάντα.* *) In seiner ganzen Theorie müht sich Butler unter der Schwierigkeit, die die Schwäche seines ganzen Zeitalters ist. Er ist unfähig die Gesellschaft als Entwicklungsprodukt aus den Jahrhunderten anzusehen (cf. Höffding, Grundlage d. hum. Ethik p. 37). Die mythologische Auffassung, die die Kirche zu dieser Zeit aus der Bibel genommen hatte, liess eine freie Entwickelung der Moral nicht hochkommen, und das Resultat dieser Geisterrichtung zeigte sich nicht bloss bei den orthodoxen Geistlichen. Nichts scheint ihnen ferner zu liegen als der Gedanke, dass ebenso wie die Kenntniss eines Kindes von Recht und Unrecht durch Erfahrung oder

*) Wenn Jodl dies als auf Gewissen sich beziehend versteht, so kann das nur daher kommen, dass er den Zusammenhang nicht übersieht. Es ist einzig ein Theil der allgemeinen Teleologie. Dass wir allgemein dazu neigen, eine gewisse Handlungsreihe zu verfolgen, ist Evidenz genug dafür, dass wir dazu bestimmt sind. II, 24 würde Jodls Absichten besser gedient haben. Dort ist vom Gewissen gesagt, dass es ein höheres und wirksameres Urtheil vorausnimmt, das später sein eigenes festigen helfen soll. Die Bezeichnung Divine Reason (I, 329) rührt nicht von B. selbst her.

Erziehung erlangt wird, durch Anpassen an die Erfahrung der vorausgegangenen Generation, so auch die Rasse ihre augenblicklichen Vorstellungen durch eben die Erfahrung der Rasse bekommen hat. Bei seinen Speculationen über den zukünftigen Zustand (Anal. cap. IV u. V) wäre er materiell in Verlegenheit gewesen wenn er gesehen hätte, dass dies der letzte Zustand des disseitigen Lebens sein würde (I, 66). Doch sind sichere Anzeichen vorhanden, dass er eine dunkle Ahnung von der natürlichen Entwickelung eines moralischen Zustandes der Gesellschaft hatte, selbst wenn er die Entwickelung eines moralischen Sinnes nicht einsah. Er richtet seine Aufmerksamkeit auf Tugend als Princip der Gesellschaft, als unterschieden von den blossen Individuen, die sie bilden; und das gewinnt stufenweise die Oberhand über die rohe Gewalt der ungezügelten Leidenschaften (I, 62 cf. Paulsen Ethik II, § 5). Der vollständige Erfolg der Tugend, wie der der Vernunft, kann sachgemäss kein anderer sein als ein stufenweiser und deshalb muss hinreichende Zeit gegeben sein, ein gutes Versuchsfeld, eine grosse ausgedehnte Bühne, und günstige Gelegenheiten (I, 65). Damit ist nicht gesagt, dass auch die bewusste Verpflichtung gewachsen ist und noch wachsen wird, sondern nur, dass die Tugend oder das Leben unter dem streng natürlichen d. h. teleologischen Gesichtspunkt betrachtet, aus dem einen oder anderen Grunde herrschen wird. Leslie Stephen (Hist. of Eng. Thought I, 292) entdeckt bei Butler Spuren einer dunklen Ahnung der Evolutionslehre; und in der That nähert sich seine ganze Theorie einer moral discipline, wie sie in Analogy (siehe Cap. V) enthalten ist, in mancher Hinsicht der Lehre von der Survival of the fittest (I, 148). Nichtsdestoweniger kommt Butler, sobald er auch einmal einen Blick in weitere Gebiete gethan hat, wie bei der Anwendung seiner Theorie der Prüfung (probation) auf die menschliche Gesellschaft als ein Ganzes, auf seinen individuellen Standpunkt zurück.

Die Kürze des Lebens lässt der Tugend keine Gelegen-

heit zu voller Wirkung (I, 66). Die natürliche Neigung der Tugend das Laster zu überwinden wird in ihrer Ausführung in diesem gegenwärtigen Zustande gehindert. Diese Hindernisse jedoch mögen für später verbleiben. *)

Wie schon oben gesagt, die moralische Gewissheit mit der das Gewissen meist urtheilt und die Ueberzeugung, dass das Urtheil nothwendig ist, hinderten die weitere Analyse ihrer Fähigkeit und die Erklärung ihres Ursprunges, und es kann als Beweis angesehen werden für Butlers moralischen Ernst, der in der That in allen seinen Predigten augenscheinlich ist, ebenso wie in der Analogy. Er hätte nie zu Sophismen seine Zuflucht genommen, um das zu erklären, was zu seiner Zeit und bei dem Stande der damaligen Naturwissenschaft und speciell der Sociologie zu erklären ganz unmöglich war.

B. Gewissen als Autorität.

Sehen wir das Gewissen als blos reflectiv und als eine Stimme an, die einige Handlungen gut, andere dagegen schlecht nennt, so haben wir es entweder als einen Sinn zu behandeln bezüglich dessen wir Dinge gut oder schlecht nennen, ebenso wie wir bezüglich gewisser physikalischer Erscheinungen sagen, dass dies ein helles, jenes ein minder helles Licht ist, dies ein hoher, jener ein tiefer Ton, welche Ausdrücke auf Gesicht und Gehör gehen, und für das Ding an sich ohne Bedeutung sind. So hat es Hume behandelt**) und bis zu einem gewissen Grade auch

*) cf. Kant (Kr. d. pr. V. p. 128 ed. Hart.), wo derselbe Einwand wie hier gegen Butlers Theorie erhoben werden kann. cf. auch Butlers Argument für eine zukünftige Strafe aus dem Aufschub der Strafe auf dieser Welt, oder die Unvereinbarkeit zwischen Verdienst der Bösen und ihrem wirklichen Leben auf Erden (I, 40).

**) Hume II, 245 sagt: Wenn du eine Handlung oder einen Character lasterhaft nennst, dann sagst du nichts Anderes, als dass du aus der Constitution deiner Natur ein Gefühl oder sentiment des Tadels von einer Betrachtung derselben hast. Deshalb können

Shaftesbury. Oder wir müssen dem Gewissen einen autoritativen Character zuerkennen und nicht glauben, dass moralische Güte und Tugend einzig deshalb da sein sollten, um ein gegebenes Resultat zu erlangen, vielmehr sie ansehen als das, was sein sollte, was wir verpflichtet sind hervorzubringen. Diese Verpflichtung ist weiter nicht zu analysiren, sie manifestirt sich in einem eigenthümlichen Gefühl. Demgemäss erscheint der Begriff des ought in keinem Theile der Philosophie Humes in seinem absoluten Sinne *) und er wendet ein, dass bei ethischen Discursen ein plötzlicher Wechsel von einer Thatsache, von dem was ist, zu dem sein sollte stattfindet. Gewissen, wenn es unterscheidet, sagt bloss, was ihm angenehm ist und was nicht; ist aber bei seinen Entscheidungen das Verpflichtungsgefühl, dann haben wir etwas ganz verschiedenes; denn während kein Mensch verpflichtet ist irgend einem besonderen Vergnügen zu folgen, und nicht folgt wenn er es nicht grösser als ein anderes findet, so ist man doch verpflichtet dem Gewissen zu folgen. Das ist die Lehre, die den Kern von Butlers ganzer ethischen Theorie bildet, und hierin kommt er Kants kategorischem Imperativ sehr nahe.

Bei genannter Prüfung der Fähigkeit des Gewissens finden wir, dass diese beiden Verhältnisse als Moralgefühl und als autoritatives und verpflichtendes Princip so eng verbunden sind, dass es unmöglich ist sie vollständig zu trennen. Wir haben gewisse characteristische Kennzeichen,

---

Laster und Tugend mit Klängen und Farben, Hitze und Kälte verglichen werden, die nach neuerer Philosophie keine Eigenschaften an den Objecten, sondern Wahrnehmungen des Geistes sind.

*) cf. Benthams Deontology I, 81. Der Talisman der Arroganz, Faulheit und Dummheit kann in einem einzigen Worte gefunden werden, ein autoritativer Betrug, den wir auf diesen Seiten oft zu enthüllen haben. Es ist das Wort sollen, ought, nicht sollen, je nachdem. Ist nicht in der Entscheidung: du sollst dies thun, — du sollst das nicht thun — jede moralische Frage zur Ruhe gebracht?

die sich in beiden Fällen zeigen, und das moralische Gefühl kann von Gewissen im eigentlichen Sinne nur durch Abstraction getrennt werden. Nach gewissen Ausdrücken, die Butler gebraucht, zu urtheilen, so z. B. wenn er von Gewissen als von Reflexion spricht, könnte man meinen, dass Handlungen nur aus Erwägungen des Verstandes als gut oder schlecht beurtheilt würden. Und diese Meinung ist um so begründeter, wenn wir ihn von Gewissen sagen hören, dass es Handlungen mit der Natur des Menschen vergleicht. Anderseits scheint es an der Natur der Gemüthsbewegungen theilzunehmen; denn die Billigung ist mehr als logische Beziehung eines Actes auf eine Kategorie, jenachdem gewisse Merkmale da sind oder fehlen. So muss also Gewissen seiner Natur nach doppelt sein, eine Sache des Verstandes und ebenso des Herzens (I, 329). *) Nun kann man ohne versuchen zu wollen eine genaue

---

*) Hume vermeidet fast durchweg das Wort conscience, dennoch findet es sich; aber in demselben Sinne wie moralisches Gefühl und scharf getrennt von reason. (cf. II, 263:) „Deshalb sind moralische Unterscheidungen nicht das Gegentheil von Vernunft. Vernunft ist gänzlich inactiv und kann niemals die Quelle eines so activen Princips wie das Gewissen sein, oder ein Moralgefühl.“ Hierin folgt Hume Hutcheson mehr als Butler; das kann man aus einer anderen Auslassung über dasselbe Princip (IV, 10) erkennen: „Jenes Vermögen, durch das wir Wahrheit vom Falschen unterscheiden, und jenes, durch das wir Laster und Tugend erkennen, sind lange durch einander geworfen worden, und alle Moral war angeblich auf ewigen und unveränderlichen Beziehungen aufgebaut, die für jede einsichtsvolle Intelligenz auf gleiche Weise unveränderlich waren wie irgend ein Satz über Masse und Zahlen. Ein neuerer Philosoph aber hat überzeugend nachgewiesen, dass Moral in der abstracten Natur der Dinge nichts ist, dass sie vielmehr ganz relativ je nach dem Gefühl oder dem geistigen Geschmack eines jeden Einzelwesens besteht; ganz so wie die Unterscheidung von süss und bitter, heiss und kalt einzig von der besonderen Beschaffenheit der Organe oder Sinne abhängt. Deshalb sollte moralische Wahrnehmung nicht mit den Verstandesoperationen rangieren, sondern mit dem Geschmack oder den Gefühlen.

Parallele zwischen den beiden Elementen und der Unterscheidung, die zwischen Tugend und Pflicht getroffen ist, im allgemeinen die Bemerkung machen, dass Tugend vom Verstand wahrgenommen wird; wenigstens können wir eine Handlung als tugendhaft rechtfertigen; Pflicht jedoch gehört mehr zu den tieferen und verborgenen Theilen unserer Natur, zu den unmittelbaren Gefühlen, zu der Richtung, die wir Gemüth nennen.

Vier Elemente unterscheidet Butler beim Gewissen. 1) Vergleichung der Handlung (er versteht darunter auch die activen Principien) mit der Natur des Handelnden.

2) Das Vergnügen, das die Billigung einer guten Handlung und die Missbilligung einer schlechten hervorruft.

3) Die Unterscheidung des guten vom schlimmen Verdienst (ill desert) der Handlungen.

4) Das Gefühl der Verpflichtung.

1) Was die erste Vergleichung einer Handlung sammt ihren Principien und Motiven mit der Natur des Handelnden betrifft, so haben wir, soweit ein moralisches Urtheil überhaupt reicht, einen rein intellectuellen Vorgang. Wir vergleichen zwei Ideen und fragen uns, stimmen sie überein oder nicht? Der intellectuelle Character dieses Vorgangs zeigt sich deutlich in folgender Stelle und ist klar hervorgehoben durch den Vergleich, der zwischen beiden Fähigkeiten speculativer und practischer Vernunft gezogen ist: Handeln, Betragen, Benehmen, abstrahirt von aller Rücksicht auf das was thatsächlich der Erfolg davon ist, ist das natürliche Object der moralischen Beurtheilungskraft: als speculative Wahrheit und Unrichtigkeit gehört es der speculativen Vernunft (I, 339). Fast scheint es, als ob Butler an einigen Stellen mit Wollaston übereinstimmt. Die Einführung des Wortes speculativ vor den Worten Wahrheit und Unrichtigkeit scheint diese Art von Wahrheit und Unrichtigkeit von einer anderen zu trennen, die mit acting conduct and behaviour bezeichnet werden könnte, die als Ausdrücke der menschlichen Natur wahr

oder falsch sein können, je nach dem Begriff der mens
lichen Natur. Dennoch giebt es keine gewissen Anzeic
irgend welcher Abhängigkeit Butlers von Wollaston. (
Fehlen jeder Beziehung, wenn man von der Vorrede
den Predigten absieht, ist von keinerlei Bedeutung,
Butler sehr sparsam in dieser Hinsicht war, besond
wenn es sich um Zeitgenossen handelte.) Aber es k
sein, dass so offenbare Annäherungen an Wollaston
dem a prioristischen System überhaupt gehören, mit d
Butler nicht ganz brechen konnte. Es gehört zum Beg
der menschlichen Natur, dass der Mensch mit Ueberleg
handelt. Wenn sich ein Thier in einer Schlinge gefan
hat und getötet wird, so ist darin kein Widerspr
zwischen diesen Act und der Natur des Thieres zu
kennen, weil diesem die Fähigkeit der Reflexion abg
Wenn aber ein Mensch in gewisse, ihm schon bekan
Gefahr läuft, nur um seine Lust zu befriedigen, dann könn
wir solche Handlungen ohne weiteres als unnatürlich,
einen Widerspruch mit seiner Natur bezeichnen, weil
beim Vergleich der Handlung mit seiner Natur fin
werden, dass die Natur des Menschen nicht aus blos
Neigungen besteht, deren stärkster er folgen muss, sond
aus der Fähigkeit seine Ueberlegung zu gebrauchen
aus gewissen einschränkenden Principien, wie Selbstli
und Wohlwollen, die über den blossen Neigungen steh
Da er nun fähig ist Handlungen nicht nur darauf anzuseh
wie sie geeignet sind ihm Vergnügen zu machen, sond
nach den verschiedenen idealen Mustern, und da das se
Natur ist, so war eine solche Handlung ein Verken
jedes oberen Princips, jeder höheren Macht in ihm,
muss den Anschein haben, als ginge sie nicht von ei
vernünftigen Wesen aus, sondern von einer Creatur,
ausser blossen Neigungen nichts in sich hat (II, 24).
würde aber der Natur des Handelnden nicht angemes
sein, wenn eins dieser oberen Principien die gesamm
menschlichen Handlungen mehr monopolisiren sollte
ein untergeordnetes Princip, oder eine einzelne Leid

schaft. Mit Natur ist eben nicht irgend ein Princip gemeint, das gerade am stärksten ist, wie beim Thier in der Schlinge, das durch seine Fresslust, oder beim ganz und gar eigennützigen Menschen, der durch Selbstliebe getrieben wird, sondern die ganze Mannigfaltigkeit der Leidenschaften, Mächte, und Fähigkeiten; und auch diese nicht in irgend einer zufälligen Ordnung, sondern in hierarchischer Folge der Principien, deren erstes die reflexive Fähigkeit des Gewissens ist. „So ist, wenn von alten Schriftstellern gesagt wird, dass Tod und Qualen nicht so sehr gegen die menschliche Natur gehen wie Ungerechtigkeit, sicherlich nicht gemeint, dass die Abneigung gegen erstere bei den Menschen weniger heftig und vorherrschend ist als die andere; wohl aber, dass erstere nur unserer Natur in partieller Hinsicht entgegen ist, so dass sie nur ihren niedrigsten Theil betreffen, den wir mit den Thieren gemein haben, letztere unserer Natur im höheren Sinne als System oder Constitution der ganzen Einrichtung des Menschen zuwider ist" (II, 30 f., cf. X, II). Es ist ganz offenbar, dass dieses Urtheil, das eine Handlung ungeeignet oder disproportionate zur Natur des Handelnden ausspricht, die Reihen der Bewegungen, die eine Handlung zu Stande bringen, nicht bedenkt, denn andernfalls würden wir gleich urtheilen, ganz abgesehen von der Person, die die Handlung einführte und offenbar berücksichtigen wir doch den Character des Handelnden und unterscheiden zwischen dem Thun von verrückten Leuten, Kindern und anderen bei denen es irgendwo fehlt und dem von Leuten, die im vollen Besitze ihrer moralischen und intellectuellen Fähigkeiten sind (I, 333). Ferner sprechen wir dies Urtheil aus ohne irgend welche Beziehung zu dem Resultat der Handlung, vorausgesetzt natürlich, dass dieses ein Ausdruck und eine Vollendung der Handlung ist. Wir können uns leicht vorstellen, dass ein Zufall die Wirkung durchkreuzen kann, ja wir würden, wenn wir auch keine so lebendige Vorstellung von der disproportion hätten, nichtsdestoweniger die Handlung nach

einem Vergleich derselben mit dem Character ihres Vol
bringers verdammen. Es ist nicht gesagt, wo oder w
wir unsere Vorstellung von der Natur des Handelnde
erlangen. Das ist eine andere Frage und zweifellos ein
die Butler schwerlich beantwortet hätte, die aber nic
in den Raum seiner Untersuchung passte. Die Idea
die ihm Geschichte, Kunst und Religion boten, schwebte
vor seiner Seele und verliehen den sonst so trocken
und toten Schematisirungen Realität und moralische Kra

2) Dieses Urtheil ist jedoch nicht bloss ein intelle
tuelles, wie es aus dem Vorhergehenden scheinen möcht
Es ist für eine a prioristische Theorie die grösste Versuchu
es so anzusehen. Indem aber Butler in seinen Begriff vo
Gewissen viel mehr einschliesst als bis zu einem gewiss
Grade von Wollaston oder Clarhe erwartet werden konnt
so vermeidet er diese Klippe. Shaftesburys Verglei
des Moral-Gefühls mit einem aesthetischen Sinn und d
spätere Theorie Humes von einem moralischen Sinne h
zu viel Begründung in der Wirklichkeit, als dass Jeman
der ein offenes Auge für Selbstbeobachtung hat das übe
sehen sollte. Was wir auch über die Unterscheidu
zwischen gut und böse sagen mögen, das ist gewiss, da
der Gedanke an gute oder tugendhafte Handlungen Ve
gnügen gewährt; viel mehr aber noch die actuelle Wah
nehmung, und dass Schmerz verursacht wird durch d
Betrachtung von bösen Handlungen. Und dies Vergnüg
oder dieser Schmerz ist stärker, wenn wir die Handlu
selbst vollziehen. Alle diese Punkte gehören zu d
moralischen Beurtheilung. Es ist sicher, dass bis zu g
wissem Grade Frieden und Freude der nothwendige u
unmittelbare Erfolg tugendhaften Handelns ist. Ein E
folg, der sich sofort aus der Art unserer Natur ergie
Wir sind so geschaffen, dass Gutes thun an und für si
uns Genugthuung gewährt, wenigstens in einigen Fälle
Böses thun aber in keinem Falle (I, 59).

Auf die Frage, ob das moralische Urtheil mit d
Billigung von Handlungen Anderer oder unserer sel

beginnt, giebt Butler keine deutliche Antwort. Eine solche Frage kommt ihm nicht, und in der That war sie vor dem Erscheinen von Adam Smiths System kaum zu erwarten. Auch Shaftesbury weiss von einer diesbezüglichen Unterscheidung nichts. Butler scheint der letzten Alternative zuzuneigen, denn wennschon er vom Vergleichen der Handlungen mit der Natur des Handelnden spricht, so sieht er das Gewissen in erster Linie doch als denjenigen Führer an, der uns für unser Leben gegeben ist, nicht aber als intellectuelle Fähigkeit. An unser eigenes Gewissen können wir stets appelliren, und hätten wir keine Erfahrung unseres eigenen Gemüths, dann würden die Handlungen eines Anderen eine blosse Reihe von Bewegungen bleiben. So kennen wir die innere Beschaffenheit dieser Handlungen, und es ist diese innere Seite, die als reales Object unserem moralischen Urtheil zu Grunde liegt. Wenn in der That, wie Martineau zu glauben scheint und was auch am wahrscheinlichsten ist, moralisches Urtheil zuerst an den eigenen Handlungen geübt und dann erst allmählich auf Handlungen Anderer ausgedehnt wird, dann würde das Vergnügen, das aus der Betrachtung unserer eigenen guten Handlungen als solches entstünde, und der Schmerz, der aus der Betrachtung böser Handlungen folgte, die primäre Form des Vergnügens und des Schmerzes sein in Verbindung mit dem moralischen Gefühl. Dieses Lust- und Schmerzgefühl sollte von anderen Gefühlen unterschieden werden, die im Zusammenhang mit dem moralischen Urtheil entstehen. Andererseits ist Unlustgefühl nicht Schamgefühl, denn dies bezieht sich nur auf unsere eigenen Handlungen, noch ist es eng mit der Ueberzeugung von dem schlimmen Verdienst (ill-desert) schlechter und dem guten tugendhafter Handlungen verbunden. Nun kann dieses Gefallen am Schönen und Gerechten und dieser Hass gegen Niederes und Gemeines nur eine Form unserer Leidenschaft sein. Wir empfinden z. B. Schmerz, wenn wir sehen, wie ein Freund beleidigt wird. Aber wir können, soweit diese seine Beleidigung

und unsere Zuneigung zu ihm geht, dieselbe Summe von Schmerz haben, wenn er durch ein zufälliges Ereigniss, durch die Rohheit eines Anderen beleidigt wird. Dies würde einfach nur ein Beispiel von Mitgefühl sein, wenn es ein wahrer Ausdruck unseres Gefühls in diesem Falle ist. Im zweiten Falle aber würden wir zweifelsohne etwas ganz Anderes fühlen, noch etwas ausser dem Mitgefühl; und dieses hinzukommende Gefühl würde sich selbst dann geltend machen, wenn die Beleidigung theilweise oder ganz unausgeführt geblieben wäre. Wir können mit einer Person fühlen, die beleidigt ist, oder Rache empfinden über das angethane Leid; aber wir haben ein positives Unlustgefühl gegen das Uebel und ein Lustgefühl beim Wahrnehmen einer guten und grossmüthigen Handlung.

Das natürliche Streben geht bei Einigen dahin, dies vermittelst dessen, was Hume moralische Chemie nennt, auf etwas ganz Anderes zurückzuführen. Das Vergnügen soll durch die Reflexion über uns selbst, die wir auf diese Weise begünstigt sind, hervorgerufen sein, der Schmerz durch den Gedanken, dass die Beleidigung auch uns galt. Das mag in einigen Fällen so sein, aber es ist so willkürlich und künstlich, wenn wir es auf die grosse Verschiedenheit unserer moralischen Urtheile anwenden, wie eine andere Theorie, die willkürlich alles Wohlwollen auf kluge Berechnung unseres Vortheils zurückführt. Auch wenn wir mit keinem Gedanken an uns denken, kommt uns Lust- oder Schmerzgefühl, wenn die Umstände der Art sind, dass wir keinen annehmbaren Grund haben, uns einzubilden, als geschähe uns Gutes. Es ist leichter, natürlicher und wahrscheinlicher, die höchst künstliche Hypothese der Sympathie ebenso wegzulassen wie die selbstische Berechnung. Die verschiedenen Neigungen, Handlungen so oder anders zu beurtheilen, entstehen in einer Periode, wo diese Berechnung, wenn sie überhaupt vorhanden ist, unbewusst sein muss, und unbewusste Berechnung ist ein Factum, mit dem kein Mensch rechnen kann. Was die andere Art von Berechnung betrifft, so

ist diese Sympathie ganz und gar nicht am Platze. Es ist unmöglich, solches Missvergnügen, wie wir gewiss bei manchen Formen des Lasters empfinden, durch so complicirte Vorgänge zu erklären. Was die rechte Erklärung ist, das ist eine andere Frage. Hier mögen zweifelsohne der Einfluss der Erziehung, Gewohnheit und vielleicht auch angeerbte Neigungen mitsprechen. Für Butler aber war nur die Thatsache massgebend: Wie kommt es, dass Handlungen schon bei ihrer blossen Betrachtung Vergnügen gewähren? Seine Teleologie würde ihn geneigt machen, nach der Zweckursache und nicht nach der wirkenden Ursache zu fragen, und so würde er bloss die Thatsache erwähnen.

Im Ganzen genommen ist aus diesem Vergnügen und Schmerz, was das moralische Urtheil anbetrifft, zu viel gemacht worden. Der blosse Sinn für Recht und Unrecht, die Ueberlegung über das Betragen, zusammen mit der Billigung einiger Principien oder Handlungen im Sinne einer Empfindung von Vergnügen beim Betrachten derselben und ihre Aufstellung als ein Gut für uns und in eben dem Sinne die Missbilligung anderer Principien oder Handlungen, bringt, wenn es bei der blossen Fähigkeit dazu bleibt, keine Autorität mit sich und kann nicht zur Grundlage für die Moral gemacht werden wie es durch Hume geschah. Wenn Schmerz oder Vergnügen die Entscheidungen eines solchen Vermögens begleitet, oder, was der Fall zu sein scheint, wenn die Entscheidung nur der Ausdruck des schon vorhandenen Unlustgefühls ist, so ist es nicht nur sehr gut möglich, sondern höchst wahrscheinlich, dass Lust-, resp. Unlustgefühle ausgeglichen, wenn nicht übertroffen werden von den Vergnügungen und dem Schmerz, der durch die ungesetzliche Gewährung von Leidenschaften erlangt wird. „Ein allgemeiner Abscheu vor dem Gemeinen und eine Zuneigung zu dem Schönen und Rechten nimmt unter den anderen Handlungsmotiven eine Stelle ein“. (II, XIV). Aber das blosse Vergnügen als Vergnügen muss mit anderen verglichen werden. So

kann man sagen, dass eine Ansicht von Gewissen wie be
Shaftesbury, die sich ebenso auf sein Gewissen wie au
sein ästhetisches Moralgefühl bezieht, und die Theorie de
Moralgefühls von Hutcheson und Hume keinen Grund fü
Pflicht geben in irgend einem absoluten Sinn. Nur in s
weit diese sehr zweifelhafte Berechnung von Vergnüge
und Schmerz thatsächlich zeigt, dass ein Betragen, welche
dieser Fähigkeit gefällt, uns das grössere Vergnügen ge
währt (und das ist es, was sie zu zeigen versuchen), nu
in so weit kann dieses Vergnügen des moralischen Gefühl
ein System begründen. Man kann eine willkürliche Unter
scheidung zwischen den Arten der Vergnügungen treffe
und das einzig wahre Fundament des Systems ausser Ach
lassen, wie John Stuart Mill in seiner Abhandlung Utili
tarianism. Welches Recht aber hat Jemand, auf Grun
eines blossen Princips Vergnügen zu suchen und für all
Menschen auszusprechen, welches die grösseren Ver
gnügungen seien? Das hängt von der Stärke der indivi
duellen Neigungen und Leidenschaften ab. Wenn Jeman
sein Glück in der Gewährleistung seiner Sinnenlust finde
und das Leben eines üppigen jungen Fauns führt, wa
kann ihn dann überreden, solches Vergnügen aufzugebe
für Andere von einer feineren und menschenfreundlichere
Art? Gewiss nichts als ein Wechsel seiner Natur. Is
er wirklich so schlecht, wie wir ihn gern hinstellen, un
sein Leben so elend und freudeleer, so würde er nur lusti
antworten: Rather bear those ills we have than fly t
others that we know not of. Das Vergnügen, das un
unser moralisches Gefühl gewährt, wenn wir eine gerecht
und edle Handlung vollbringen, hängt, wie jedes ander
vom Menschen selbst und von seiner ganzen voraus
gegangenen und gegenwärtigen Lage ab. Für eine
Menschen von Shaftesburys Beanlagung, mit diesem feine
Geschmack, ist natürlich nur eine Lustwerthschätzun
die einzig vernünftige und er kann deshalb ein schöne
optimistisches System aufbauen. Wie aber würde es be
Jemand stehen, den seine Leidenschaften entflammten

dessen natürliche Beanlagung zur Selbstbeherrschung beeinträchtigt ist durch angewöhnte Nachsicht gegen sich selbst, dessen Laster ihm anhängen und ihn wie Harpyen unersättlich um ihre gewohnte Befriedigung bestürmen? Wer kann sagen, wie lange es dauern mag, bis so ein Mensch an der Vernünftigkeit und Folgerichtigkeit der Tugend mehr Befriedigung findet, als Schwierigkeiten und Selbstverleugnung beim Aufgeben seiner Leidenschaften? (I, 50 f.) Das ist die wirkliche Sachlage, und es ziemte sich für Butler bei seiner ernsten Lebensansicht und seiner wirklichen Kenntniss der Welt dies auszusprechen.

3) Bei unserm moralischen Urtheil handelt es sich nicht nur um die Wahrnehmung der Ungleichheit zwischen einer Handlung und dem Handelnden, oder umgekehrt nicht nur um das Schmerzgefühl oder die Lust, je nachdem die Handlung gut oder böse ist, sondern um die Ueberzeugung, dass sie Strafe verdient, wenn sie schlecht, Lohn, wenn sie gut ist. Auf den ersten Blick möchte es scheinen, als ob das Gefühl des Unwerthes einer bösen Handlung der Eintheilung einer Handlung in gut oder schlecht folgt, die durch das Moralgefühl als ein intellectueller Act und als Veranlassung zu Vergnügen oder Schmerz für das moralische Gefühl vollzogen ist. Hier kann man aber eine durchsichtige und genügende Erklärung dieses Elementes unseres moralischen Urtheils geben. Es ist mit dem Princip der Rache und mit dem des Aergers verbunden. Aerger als blosser Instinkt oder als Leidenschaft ist ohne Urtheil und uns zur Selbstvertheidigung gegeben. Ueberlegter Aerger aber und Rache ist wesentlich von dem plötzlichen Aerger verschieden, insofern als ersterer nicht natürlich erregt oder beabsichtigt ist, um Leid zu verhindern, ohne dass Unrecht und Ungerechtigkeit Veranlassung gaben (cf. II, 93 ff.). Aber er ist nicht nur mit der natürlichen Neigung verbunden, sondern auch mit dem Gefühl für Tugend und Laster, für moralisches Gut und Uebel. Es ist nicht Bos-

heit, sondern der Unwille, den man, ohne gerade persönlich in die Handlung verknüpft zu sein, beim blossen Erzählen einer grausamen und ungerechten Handlung zugleich mit dem Wunsche fühlt, dass sie bestraft werden möge. Deshalb ist es nicht natürliches, sondern moralisches Uebel, kein Leiden, wie es oft bei Kindern der Fall ist, sondern gehässige Beleidigung, die dieses Gefühl verursacht, und wir richten unsern Unwillen, was seine Stärke anbetrifft, nach den Umständen, unter welchen eine Handlung begangen wurde. Freundschaft und früheres Verpflichtetsein machen den Fehler der Bosheit schwerer, Unaufmerksamkeit, starke Versuchung, Versehen leichter.

Ohne Zweifel verurtheilen wir eine Handlung mehr als die blosse Absicht, die an ihrer Ausführung gehindert wurde. Der Grund jedoch weshalb, liegt nicht in dem Verlust oder dem Schmerz, den die Handlung zur Folge hatte, sondern darin, dass sie ein neues Gefühl von Beleidigung und Unrecht weckt. Das Uebel oder Leid wird grösser scheinen, wenn wir es fühlen, als wenn wir bloss darüber nachdenken. So müssen denn auch die Beleidigungen, die wir empfinden, so auch das Rachegefühl grösser sein (II, 97). Weil wir diesen natürlichen Instinkt fühlen, durch unmittelbares Sichwidersetzen Leid zu verhindern, und wir noch obendrein einen Unwillen gegen Bosheit und moralisches Uebel jeder Art haben, der so eng mit dem natürlichen Instinkt Aerger verbunden ist, finden wir die Ueberzeugung in uns lebendig, „dass das Laster eine Schande ist und bestraft werden muss“; und weiter „Jeder fühlt ganz natürlich einen Unwillen beim Anblick von Bosheit und Gemeinheit und kann deshalb nicht dasselbe begehen, ohne sich selbst zu verurtheilen“. (II, 102). Deshalb müssen wir dies Gefühl der Schande vor Bösem nicht bloss dem unterscheidenden Gewissen, sondern dem Gewissen ganz allgemein zuschreiben. Die Unterscheidung zwischen gutem Verdienst und ill-desert oder Strafbarkeit ist nämlich nicht mehr der Unterscheidung zwischen angemessen und unangemessen der

Natur des Handelnden gleich, als derjenigen zwischen der Eigenschaft einer Handlung, die dem Moralgefühl besonders angenehm ist und Billigung verdient und der entgegengesetzten, die Schmerz verursacht. Diese drei jedoch machen den Unterschied zwischen Recht und Unrecht aus, insoweit wenigstens, als das Pflichtgefühl sich nicht einmischt. Dieser Begriff von schlechtem Verdienst gleicht, wie oben gezeigt worden ist, theilweise Shaftesburys Theorie vom Gewissen. Bei Shaftesbury aber ist es mehr der Gedanke an Rache, die von Beleidigten gegen den Schuldigen ausgeübt werden kann, die bei der Betrachtung solcher Handlungen seinerseits Furcht erweckt. Bei Butler verschwindet die Furcht von der Rache Anderer zu leiden, und Rache bildet einen Theil des Gewissens, das Unwillen selbst da empfindet, wo für Rache kein Platz ist. Es besteht also eine natürliche und für das Denken nothwendige Verbindung oder Association zwischen den beiden Begriffen natürliches und moralisches Uebel, zwischen Bösewichtern, Bosheit und Strafe. (I, 333). „Strafbarkeit (ill-desert) setzt stets Schuld voraus, und wenn eins nicht Theil des anderen ist, so sind sie doch offenbar von Natur in unserem Geiste verbunden". (I, 331).

Eng mit dem Begriff des ill-desert schlechter Handlungen ist der Begriff der Scham verknüpft. Man kann ihn sogar als natürlichen Bestandtheil des Gewissens ansehen, mehr aber scheint er eine blosse Neigung zu sein, oder besser die negative Seite eines Willensantriebes, der Wunsch nach Billigung. Demgemäss behandelt ihn Butler nicht weiter ausführlich und kommt nur selten auf ihn zu sprechen. Mit dem Gewissen verbindet er ihn keineswegs. Er hat sicher ethischen Werth, wie jede Neigung und besonders diejenigen, welche unsere Stellung zur Gesammtheit reguliren. „Scham ist ursprünglich geeignet, schändliche Handlungen zu verhindern". (II, 14). Man kann darüber ebensowenig in Zweifel sein, als darüber, ob uns unsere Augen deshalb gegeben sind, um unsere Schritte zu leiten. (II, 18). Diese Scham nun ist nicht

eine Art Selbstverurtheilung, die aus dem Begriffe des ill-desert von Handlungen entspringt; ausgenommen, dass ein Theil jenes ill-desert die Verurtheilung der Handlungen Anderer ist. Was Schamgefühl von Selbstverurtheilung unterscheidet, ist der verhältnissmässig geringfügige Anlass, der es hervorruft. In der grossen Menge von Fällen ist es hauptsächlich bei den kleinen gesellschaftlichen Regeln betheiligt und hier sind seine Wirkungen sehr scharf, während thatsächliches Unrechtthun es oft auch nicht im mindesten erregt. Tausenderlei Kleinigkeiten sind durch das natürlich instinktive Gefühl der Bescheidenheit verboten, das doch nur eine sehr problematische Existenz führt. Dies und die Menge kleiner Uebertretungen, die von der Gesellschaft verfehmt sind, treiben uns das Blut viel schneller in die Wangen und können in ihren Wirkungen viel länger anhalten, als das Bewusstsein, dass man gelogen hat, ohne ertappt zu sein. Aber einzig in diesen Rücksichtslosigkeiten gegen die Etikette der einfachsten Art, die ein Gentleman instinctiv walten lässt, zeigt sich der Mangel an vornehmen Wesen. In dieser Hinsicht hat Scham praktisch keinen entscheidenden Einfluss und ist den Umständen und der Erziehung, die Jemand genossen hat, unterworfen. Daher scheint es, als ob sie die allerveränderlichste aller Neigungen wäre. Es ist gewiss, dass hier bei verschiedenen Nationen und Rassen, bei verschiedenen Ständen desselben Landes und bei verschiedenen Personen desselben Standes sich die grösste Verschiedenheit findet. Vieles was ganz ausdrücklich vom Schamgefühl verboten ist, wird mit einem Male gleichgiltig, sobald es begangen ist; wenigstens ist es so bezüglich derjenigen Leute, von oder mit denen die Handlung vollbracht wurde. Deshalb kann man Schamgefühl in nicht nähere Beziehung zum Gewissen stellen, als die Sucht nach Billigung oder nach Macht und Autorität, oder irgend welche Leidenschaft, die sicher mit Gewissen nichts zu thun hat.

4) Ueber den Elementen, von denen eben die Rede war als von solchen, die das Gewissen ausmachen, steht

das Gefühl für Pflicht. Eine Handlung kann ausgesprochen werden als in Uebereinstimmung mit der Natur des Handelnden. Warum aber soll Jemand so handeln? Der Anblick kann Schmerz oder Lust gewähren. Warum aber sollte Jemand dies Vergnügen nicht mit irgend einem anderen vergleichen und dasjenige beim Handeln wählen, was am wenigsten Schmerz, am meisten aber Vergnügen macht? Es kann als verdienstlos angesehen werden, wenn aber das Vergnügen, das Jemand gewinnen will, gross ist und die Aussicht auf Vergeltung klein, warum sollte man es nicht versuchen? Solche Fragen steigen immer in jedem System auf, das für das Gefühl der Pflicht keine Stelle hat. Das ist es was Gewissen zum Gewissen macht, so würde es Maurice behandeln. „Ich bin nicht sicher, dass, wenn wir lange suchen, wir auch eine genaue Erklärung für einen gewissenhaften Menschen als diese finden würden." Er bedenkt immer, was er thun und was er lassen sollte; ob es aber eine genauere Beschreibung vom Gewissen als diese giebt: Es ist das was sagt ich sollte oder ich sollte nicht? (F. D. Maurice, The Conscience 3 ed. Lond. 1883, p. 27.) So ganz ist dieser Sinn der Pflicht mit dem Begriff des Gewissens verknüpft. So vollständig beherrscht das Gewissen alle Handlungen des Menschen, dass wir sagen können: Man hat keinen Begriff dieser Fähigkeit Gewissen, ohne dabei an Leitung, an Oberaufsicht zu denken. Das ist ein constituirender Theil des Begriffes, d. h. der Fähigkeit selbst, und Lenken und Regieren gehören dazu, gerade wegen der menschlichen Einrichtung und Verfassung. Hätte es Stärke wie es Recht hat, Macht so wie augenscheinliche Autorität, dann würde es schlechterdings die Welt regieren." (II, 28. cf. Jodl, Gesch. d. Eth. I, 190.)

Gerade der Begriff der Autorität des Gewissens macht den der Pflicht aus. Im Vergleich einer Handlung mit der Natur des Handelnden liegt keinerlei Pflichtbegriff, das Schamgefühl über eine That, die Shakespeare unproportioned act nennt, ist oft nichts hinsichtlich der augen-

blicklichen Gewährleistung einer Leidenschaft. Das schlechte Verdienst einer Handlung kann uns nicht abschrecken, oder doch nur eines flüchtigen Augenblickes Bedenken erregen, das Gefühl der Pflicht aber jener Fähigkeit in uns, die eine Handlung als schlecht bezeichnet, bleibt, selbst wenn wir sie nicht begehen. Man mag alle anderen Elemente des Gewissens wegerklären, dieses steht unwandelbar. Die Natur der Obergewalt des Gewissens kann am besten an seiner Thätigkeit im täglichen Leben erkannt werden. „Leidenschaften oder Neigungen schliessen ein directes einfaches Streben nach solchen oder anderen Objecten ein, ohne dabei nach den Mitteln zu fragen durch die sie erlangt werden. Demzufolge kann es oft vorkommen, dass ein Wunsch nach besonderen Dingen sich geltend macht, dessen Erreichung nur bei offenbarer Verletzung anderer möglich ist. Da kommt Ueberlegung oder das Gewissen und missbilligt die Befolgung des Wunsches unter diesen Umständen, das Verlangen jedoch bleibt". (II, 26). Nun entsteht die Frage: Wem soll man folgen, dem Gewissen oder seinem Verlangen? Die Antwort kann nur eine sein. Durch besondere Umstände sind wir verpflichtet dem Gewissen zu folgen, dennoch aber bleibt uns die Möglichkeit dem Wunsche nachzugehen. Wir sollten dem Gewissen folgen, denn das ist das Naturgesetz, nicht in dem Sinne, dass es der Weg ist auf dem sich unsere Fähigkeiten offenbaren müssen und sich auch wirklich zeigen, denn so würde es kein Moral-Problem zu lösen geben, sondern so, dass wir so handeln müssen wenn wir unsere Bestimmung verwirklichen und die Höhe unseres Ideals erreichen wollen. Das Gesetz des Gewissens ist das Gesetz unserer ganzen moralischen Constitution und die Leidenschaften zeigen nur die besonderen Wege, auf denen wir handeln können. Ueberwiegen aber die Leidenschaften, dann haben wir einen rechtswidrigen Eingriff und weiter nichts.*) Das Gesetz des Gewissens also bleibt

*) cf. II, 30: Wie im bürgerlichen Leben die Verfassung verletzt und gebrochen wird, wenn Macht oder Gewalt über Auto-

in Natur und Art als das Vornehmere und jedes Beispiel einer solchen Vorherrschaft der Leidenschaft ist ein Beispiel von Verfassungsbruch in der Natur des Menschen.

Aber nicht zufrieden mit dieser Erklärung durch die die Wahrheit seines Satzes ganz offenbar gemacht ist, unternimmt Butler eine reductio ad absurdum. Wenn wir, um des Argumentes willen, uns denken sollten, dass diese Oberherrschaft des Gewissens, oder irgend einer andern Fähigkeit lediglich Sache der Stärke wäre, dann könnte es so etwas wie eine gegen die Natur gehende Handlung gar nicht geben, denn ist eine Stärke der verschiedenen Leidenschaften, Neigungen und oberen Grundsätze gegeben, dann ist auch die ganze Constitution gegeben, und man könnte mit ebensoviel Sicherheit irgend eine menschliche Handlung voraussagen, wie dass ein hungriger Wolf ein wehrloses Schaf fressen wird. Jede Handlung würde eben mit dieser Constitution vollkommen übereinstimmen. „Beim Vergleich der Handlung mit der ganzen Natur zeigt sich kein Missverhältniss, kein Mangel an Uebereinstimmung zwischen ihnen. So entsprechen sich Vatermord und die Natur des Menschen als dieselbe Natur und eine Handlung kindlicher Pflicht". (II, 29). Wäre zwischen inneren Grundsätzen kein Unterschied, sondern käme es nur auf die Stärke an, so könnten wir diese beiden Handlungen nicht von einander trennen, denn für beide würde der Grund der sein, dass eine Leidenschaft oder Neigung stärker als die andere war, und bei ruhiger Ueberlegung müssten wir beide gleichmässig missbilligen. Nichts aber könnte thörichter sein als das.

Das Gefühl eine Pflicht verletzt zu haben lässt einen andern Schmerz aufkommen als den, der bei der Betrachtung einer der menschlichen Natur unangemessenen Handlung entspringt. Das ist der Stachel des Gewissens. Er

---

rität herrschen, so wird die Verfassung des Einzelnen verletzt und gebrochen, wenn die niederen Fähigkeiten oder Principien in uns über das herrschen, was am vornehmsten in unserer Natur ist.

kann in jeder Schärfe auftreten, von der einfachen Selbstquälerei bis zu den Gewissensbissen hinauf. Das ist es, was sich in alle unsere moralischen Urtheile einmischt, die wir zuerst über unser eigenes Betragen fällen und dann erst allgemein über andere. Jenachdem nun dieses Gefühl des verletzten Gewissens gegenwärtig ist oder fehlt, fällt oder steigt unsere ganze moralische Selbstschätzung. „Was ist gewöhnlicher als Jemand über einen Vorfall klagen zu hören, oder über einen Zufall und dabei zu bemerken: er habe doch die Befriedigung, dass er sich deshalb keinen Vorwurf zu machen brauche, oder anders, dass er die Unbehaglichkeit davon hat, dass er die Handlung als seine eigene fühlte". (I, 55).

Leslie Stephen sagt (Engl. Thought in XVIII Cent. II, 50) bezüglich Butlers, dass die ganze Bedeutung seiner Theorie in den mysteriösen Attributen liegt mit denen conscience umgeben ist. — Solche Kritik berührt nur jenes Element der Pflicht, das im Begriff des Gewissens eingeschlossen ist. Die andern Moralisten der Zeit beriefen sich auf ein Moralgefühl von dieser oder jener Art, Butler aber war es, der den obligatorischen Charakter seiner Urtheile ausdrücklich betonte, und es auf diese Weise über die Stufe eines blossen Gefühles erhob. Was aber kommt bei einem höhnischen Anspielen auf das Epitheton ornans mysteriös für das moralische Urtheil heraus? Was wird durch die Auslassung dieser oder einer anderen Stelle, die von Leslie Stephen oben angeführt wurden gewonnen? Wenn es irgendwie Brauch ist, Dinge als mysteriös zu brandmarken, so wäre es ebenso sehr Recht des Predigers gewesen diesen Ausdruck auf irgend eine Bestimmung der Pflicht anzuwenden, die jenen besonderen Sinn der Pflicht nicht einschloss. Diese Superiorität des Gewissens über alle andern Fähigkeiten der menschlichen Natur ist der Beziehung ganz analog, die verschiedene Leidenschaften und die allgemeinen Principien Selbstliebe und Wohlwollen zu einander haben. Es war ein Unterschied nicht der Stärke, sondern der Art.

Eine war autoritativ über die andere gestellt. Hier beim Gewissen ist die Sachlage dieselbe.

Wir haben hier nicht eine Zweckverfolgung, auf die eine Leidenschaft ihrer eigenen Natur nach gerichtet ist, noch die Reflexion über unser oder über anderer Interesse, durch die wir unsere verschiedenen Neigungen unter ein allgemeines Ziel bringen, sondern wir haben eine Autorität, die sich selbst richterlich bethätigt und einige Handlungen als in sich gerecht, recht und gut bestimmt, die bei Vermeidung der Selbstverurtheilung befolgt werden müssen und andere, die als in sich böse und ungerecht sind und deshalb gemieden werden müssen. Dies geschieht nicht in Folge irgend welcher Ueberlegung, etwa bei der Handlung, wenn es sich um ein bloss ästhetisches Billigen oder Missbilligen handelte, oder auch bei der Handlung zusammen mit ihren Folgen, wenn eine bloss utilitaristische Wahl zwischen verschiedenen gleichnamig erlaubten Handlungen in Frage käme, sondern beim Vergleich der Handlung und all' ihrer Folgen einschliesslich ihrer inneren Seite und all' ihrer Motive mit dem Ideal einer menschlichen Natur, das Jedermann hat.*) Es ist dieses Ideal, das den Masstab liefert, nach dem Alles beurtheilt wird. Die Natur des Handelnden ist dieses Ideal; nicht Charakter ist es, denn Charakter ist „jener ganze Geisteszustand, demgemäss wir nach einer Art mehr als nach einer andern handeln," (I, 119) und dann würde kein Sinn in dem Vergleich liegen. Was ist denn mysteriös in diesem Vergleich? Ohne Zweifel stossen wir hier auf die Schwierigkeit, die durch Butlers ganze Exposition geht. Woher dieses Ideal einer menschlichen Natur? Offenbar lässt er die Frage unbeantwortet. Hier konnte der Prediger ohne Frage sich auf das Ideal, das ihm seine Religion bot, berufen; und er that es auch. Keineswegs

*) Daher die Grundlosigkeit der Towlerischen Kritik (cf. seinen Artikel über Hutcheson in d. Encycl. Brit.), dass Hutcheson die moralische Fähigkeit, wie dies bei Butler der Fall war, nicht mit dem moralischen Masstab verwechselte.

aber ist es nothwendig, dies als einen übernatürlichen Massstab anzusehen. Es ist eine einfache Thatsache, dass es in jeder Gesellschaftsklasse, ideale Menschennaturen giebt, die charakteristisch für jedweden Rang und Stand sind. Individuen in ähnlicher socialer Lage haben verschiedene Ideale, je nach ihrer Erziehung und Umgebung. Und in all' diesen Fällen wird jene Natur des Handelnden mit der eine Handlung verglichen wird das Ideal sein, das eine Person hat. Beim Ueberblick über die grossen Schwierigkeiten, die in dieser Hinsicht gefunden werden, scheint Butler der ganzen Sache einen etwas mysteriöscn Anstrich gegeben zu haben. Die Neigung geht stets dahin sein eigenes Ideal als das einzig wahre anzusehen, die Schwierigkeiten aber, die Land und Leute machen, zu übersehen. Diese Neigung ist am meisten in einem Falle wie bei Butler ausgesprochen, wo religiöse Gefühle der Ueberzeugung dem moralischen Werth des Ideals vermehrte Schwungkraft verleihen.

§ 3.
Butler und Shaftesbury über Pflicht.

In dieser Theorie der Gewissensoberherrschaft besteht zwischen Butler und Shaftesbury eine fundamentale Verschiedenheit. Shaftesburys Economy of passions steht Butlers supremacy of conscience gegenüber. Beide sind weit von einander getrennt. Bei Shaftesbury finden wir keine Anerkennung des Pflichtbegriffes in einer wahren ethischen Bedeutung, bei Butler ist Pflicht das allgemeine Vorzeichen. Wundts Kritik Shaftesburys ist der Sache ganz angemessen; sie könnte fast in Butlers Mund gelegt werden: „Besonders darin macht sich eine Lücke fühlbar, dass diese Philosophie die Thatsache der sittlichen Verpflichtung nicht hinreichend begreiflich machte. Je mehr sie bestrebt war das Sittliche als ein natürliches Erzeugniss der menschlichen Organisation aufzufassen, um so mehr musste ihr der Begriff der Pflicht unter den Händen entschwinden“. (Ethik p. 329).

Butler findet ähnliche Fehler bei Shaftesbury (II, XVI). „Eine Hauptschwierigkeit oder Lücke in Lord Shaftesburys Inquiry concerning Virtue liegt in dem Nichtbeachten der Autorität, die in der Idee der Reflex Billigung oder Missbilligung (conscience) liegt." Führwahr, Shaftesburys ganze Theorie der Pflicht ist durch seine Versicherung beschränkt, dass Tugend natürlich das Interesse oder das Glück ist, Laster das Elend eines solchen Wesens wie der Mensch, der in Verhältnisse gesetzt wurde, wie die sind, in denen wir uns auf der Welt befinden. Seine Tugendtheorie kommt schliesslich darauf hinaus, dass Glück und Tugend mit einander verbunden sind und dass wir tugendhaft sein müssen wenn wir glücklich sein wollen.

Das versteht Shaftesbury unter Pflicht und dass es so ist, erhellt aus der Darlegung der sich selbst gestellten Aufgabe anfangs Buch II seiner Inquiry: Wir haben gesehen was Tugend ist und wem dieser Charakter zukommt. Es bleibt übrig zu unterscheiden was Pflicht mit der Tugend zu thun hat, oder was wir für Grund haben Pflicht anzunehmen. — Diese beiden Sätze sind als identisch hingestellt. Dies wird um so klarer, wenn man die Stelle am Ende desselben Abschnittes vergleicht, wo die Aufgabe abermals gestellt wird. Dort beweist er, dass well affected gegen allgemeines Interesse, und gegen sein eigenes sein, nicht nur zugleich bestehend, sondern untrennbar ist, und dass demgemäss moralische Aufrichtigkeit oder Tugend der Vortheil sein muss, Laster dagegen das Leid und der Nachtheil jeder Handlung. Und wie um sich auf den Pflichtbegriff, als abhängig von der Lust, die der Tugend und das Elend, das dem Laster folgt, zu steifen, stellt er am Ende vom Buch II, Theil I, ein Programm auf und erklärt, dass folgende Punkte seine Sache beweisen werden:

1) Von Natur gütige oder edle Neigungen zu haben, heisst stark und mächtig für das öffentliche Wohl sein, die Hauptmittel und Kräfte zur eigenen Freude besitzen, und sie nicht haben, bedeutet sicherlich Elend und Leid.

2) Zu starke private oder self affections, oder das Mass der Unterordnung unter die gütigen und n lichen zu haben macht ebenso elend und

3) unnatüliche Affecte haben, d. h. solche, die in dem Interesse der Art, oder der Allgemeinheit, in dem der besonderen Person oder Creatur selbs gründet sind, bedeutet elend sein im höchsten Grade

Dann hat er am Schluss gezeigt, dass in der wie sie ist, was auch für metaphysische oder skept Ansichten wir von ihr haben mögen, die Wage des Gl sich der Tugend zuneigt und unsere Verpflichtung z in jeder Weise dieselbe ist. Er schliesst mit den Wo So ist Tugend das Gute, und Laster das Böse eines j Vergleicht man dies mit dem ganzen Discurs, diesen S zu beweisen, so steht fest, dass wir hier keine Al von Verbindlichkeit oder Pflicht haben als einer abso Forderung unseres Gewissens an uns, und das ist die Summe und der Inhalt dessen, was wir unter P verstehen. Das ganze System ist schliesslich wie P. H. in seiner Einleitung zu Hume (Werke II) schön wenig mehr als ein Hedonismus und es scheint s einzusehen was Wundt meint wenn er sagt, dass Shaftesbury (Ethik 235) die Glückseligkeit darum Bestandtheil der Sittlichkeit ist, nicht eine Folge selben. Auch Locke hatte der Belohnungen und strafungen, die an die Befolgung und Nichtbefol der Sittengesetze gebunden sind, nicht entbehren kö Gegen diese Auffassung wendet sich Shaftesbury au Entschiedenste; die Sittlichkeit trägt ihren Lohn in selbst; sie ist mit der höchsten Befriedigung verbu und bedarf nicht einer äusseren Richtschnur, an de gemessen wird, sondern sie selbst dient als Massst den Werth aller Leistungen.

Gegen diese Theorie Shaftesburys richtet Butler Kritik. Er giebt ganz gern zu, dass Shaftesbury g hat, dass tugendhaft sein glücklich sein, lasterhaf von Natur elend sein heisse. Dies ist ein Theil

allgemeinen Werthanschauungen. Wie könnte ein gütiger Schöpfer es anders eingerichtet haben? Allgemeines Wohlwollen ist das grosse Gesetz der ganzen sittlichen Weltordnung". (II, 91). Als Optimist aber, wie er es im Ganzen ist, hat er nicht jenes erhabene Zutrauen zu diesen Beweis, dass er erwarten könnte Jedermann sähe ihn ein, oder dass jeder Fall darauf passen würde. So ist er gezwungen den Fall, der die Shaftesbury'sche Theorie der Pflicht auf die Probe stellen könnte, beiseite zu lassen. „Angenommen es gäbe besondere Ausnahmen (eine vom Autor ungern gesetzte Annahme, die aber angenommen werden muss), oder es gäbe einen Fall, den er annahm und bestimmte, nämlich eines Skeptikers, eines der nicht von dieser glücklichen Neigung der Tugend überzeugt ist, oder der von der entgegengesetzten Ansicht ist, so würde seine Bestimmung die sein, dass er ohne Hilfe wäre". (II, XVI).*) Nehmen wir aber den Begriff der Pflicht als im Gewissen ausgesprochen, so wird der denkbar grösste Skepticismus bezüglich des Glückes der Tugend immer noch die Menschen unter der strengen moralischen Verpflichtung lassen, was auch ihre Meinung über das Glück der Tugend sein mag. Dass die Menschen durch

---

*) Nur durch den Glauben an zukünftige Belohnung und Bestrafung können wir diesen Skepticismus überwinden; unter diesen Bedingungen und kraft dieses Glaubens kann man vielleicht seine Tugend und seine Lauterkeit bewahren, selbst unter der strengsten Ansicht vom menschlichen Wesen: wenn man entweder durch irgend welchen ungünstigen Umstand oder durch schlechte Erziehung zu der Meinung gebracht ist, dass Tugend von Natur dem Glück im Leben feindlich ist. (S. Inqr. conc. Virt. I, 2 § 3.) Butler benutzt die Berufung auf zukünftige Belohnung und Bestrafung, er giebt aber die moralische Verpflichtung nicht auf und kehrt zu ihr in schwierigen Fällen als zu einem Refugium zurück. Das wäre jene Theorie, die Jodl bei Butler in dem Abschnitt über ihn mit der Ueberschrift Ansätze zum theologischen Utilitarismus findet, die jedoch auf einem Missverständniss der relativen Stellung von Belohnung und Bestrafung und Verpflichtung bestehen. cf. unten.

Nachdenken eine Billigung dessen was gut war fühlten und eine Missbilligung dessen was schlecht ist, ist unleugbar und von Shaftesbury zugestanden. „So glaube denn an Autorität und Verpflichtung, die einen Bestandtheil dieser reflex-approbation bilden und es wird unleugbar folgen, dass, obgleich Jemand an irgend etwas anderem zweifeln könnte, er doch unter der unmittelbaren und gewissesten Verpflichtung der Tugendpraxis bleiben würde; eine Verpflichtung, die im Begriff der Tugend liegt, eben in der Idee der reflex-approbation". (II, XVIII). Nichts kann positiver sein als dies, als die Unabhängigkeit der Verpflichtung von der Frage nach Glück und Belohnung.

Theil III.

Das moralische Leben.

Die Analyse der menschlichen Natur und die sorgfältige Unterscheidung zwischen den Leidenschaften, den allgemeinen Principien und Gewissen, bilden das Thema Butlers ethischer Untersuchungen. Die verschiedenen Probleme, die durch das moralische Leben hervorgebracht werden, die Unterscheidung der Tugend von der Pflicht, die Sanktion des moralischen Gesetzes, der Zweck des Vergnügens und des Schmerzes, diese und andere Fragen kommen in seiner Aufgabe nicht vor. Man würde sich aber sehr irren, wollte man annehmen, er hätte sie vollständig vernachlässigt, er hätte keine bestimmte Meinung von ihnen gehabt oder wäre unfähig gewesen sie mit seinem psychologischen System in Uebereinstimmung zu bringen. Jede Erklärung von Butlers Ethik würde mangelhaft sein, wenn kein Versuch gemacht würde den Zusammenhang zwischen den mancherlei Anzeichen eingehender Untersuchungen auf dem Gebiete der Ethik hervorzuheben und die fundamentalen Lehren, die in diesen Predigten über menschliche Natur zu Tage treten. Ander-

seits aber hat Butler der Exposition der übrigen Seiten seines Systems so wenig Raum gegeben, dass man ganz natürlich etwas zögert sie für mehr als einen Appendix zu seinen besser bekannten und epochemachenden Predigten zu halten.

In den Principien, die bereits dargestellt sind, wird der Grund, auf den Butler seine Definition von Tugend und Pflicht stellt, durch die Erklärung des Endzweckes von Vergnügen und Schmerz in der moralischen Weltordnung und auch seine Auffassung der Bedeutung des menschlichen Lebens auf der Erde gebildet.

§ 1.
Die Tugend.

Die Beziehung zwischen Butlers und Shaftesburys Auffassung der Tugend war in mancher Hinsicht ähnlich jener zwischen der früheren und der späteren stoischen Lehre. „Die Formel des Zeno und Kleantho, dass der Mensch in Uebereinstimmung mit der Natur zu leben habe, bekommt schon bei Chrysipp die beschränkte Bedeutung der Uebereinstimmung nur mit der eigenen Natur, in Folge der auch der Weise nicht mehr die, sondern nur seine Natur zu kennen braucht". (Erdmann, Gesch. der Phil. I, 159). Shaftesbury bezieht sich immer auf die Natur im Allgemeinen, auf die Gesellschaft. Leitet doch die Tugend ihr Wesen von der gesellschaftlichen Constitution oder dem System ab, von dem der Mensch ein Theil ist. Die richtige Beziehung des Einzelnen zum Ganzen erschöpft die Bedeutung des Wortes. Demgemäss wird die Tugend im wesentlichen gleichbedeutend mit Wohlwollen. Dies ist denn auch wirklich der Schluss zu dem Hutcheson kommt. Nicht Butler, sondern er ist der wirkliche Fortsetzer des Systems Shaftesburys. Dass Hutcheson sich dieser Beziehung wohl bewusst war, folgt aus dem Titelblatt seines Buches. Keine zwei Systeme gehören so sehr zusammen, wie gerade diese Beiden. In dieser entwickelteren Form der Lehre Shaftesburys findet

sich nichts von persönlichen Tugenden. Alles hat Bezug auf die Gemeinde. Der Zweck ist die Förderung des Wohles der Menschheit und zwar auf die passendste Weise. „Wenn wir die moralischen Eigenschaften und Handlungen vergleichen, um alsdann eine Wahl zu treffen zwischen verschiedenen Handlungen, die sich uns darbieten, oder um festzusetzen, welche darunter sich durch ihre Moral vor den anderen auszeichnet, so bringt uns unser moralischer Sinn für die Tugend zu dem Urtheil, dass bei gleichen Graden des Glückes, das der Handlung entspringen soll, die Tugendhaftigkeit zu der Anzahl der Personen, auf welche sich das Glück erstrecken soll, im Verhältniss steht (und zwar kann hier die Würde und Stellung oder der Rang der Person die Anzahl ersetzen). Bei gleicher Anzahl ist die Tugendhaftigkeit der Quantität des Glücks oder des natürlichen Nutzens gleichzustellen, also, dass die Tugendhaftigkeit im zusammengesetzten Verhältniss (compound ratio) steht zu der Quantität des Nutzens und der Anzahl der Geniessenden. In gleicher Weise steht das moralische Uebel oder Laster im Verhältniss zum Grade des Unglücks und der Anzahl der darunter Leidenden: also ist die Handlung die beste, die der grössten Menge das grösste Glück sichert; die schlechteste dagegen, diejenige, welche in gleicher Weise Unglück verursacht. (Ing. conc. Moral Good u. Evil § 3).

Butler sagt viel über die Tugendhaftigkeit des Wohlwollens, will aber die Tugend mit Wohlwollen in keiner Weise identificiren. Es giebt viele Leidenschaften, die uns dazu führen, anderen Gutes zu thun. Da ist das allgemeine Princip des Wohlwollens, dessen Endzweck das Glück Anderer ist. Obwohl wir nun jene Leidenschaft sowohl als dieses Princip als tugendhaft ansetzen können, so dürfen wir dennoch keines von beiden als Tugend bezeichnen.*) Das System, das Butler im Geiste vorschwebt

*) Allgemeines Wohlwollen mag das Gesetz der ganzen Schöpfung sein. „Sollte aber der Schöpfer der Natur sich kein

ist nicht die Gesellschaft, obschon er aus seiner Teleologie leicht hätte ersehen können, dass aus der Natur des Menschen ein solches logisch hervorging. Nein, das System ist die jedem Einzelnen innewohnende Natur; eine Natur, die er in ihrer idealen und universellen Form ganz nach der Art und Weise von Platos Ideenlehre auffasst. Und obgleich er sich oft der wohlwollenden Moraltheorie nähert, erklärt er sehr deutlich, dass das nur die eine Seite der grossen Frage sein könne. Ganz sicher schwebt ihm Hutcheson vor in der Abhandlung über das Wesen der Tugend, und obiges Citat scheint den Gegenstand folgender Kritik zu bilden: Leute von grossem und ausgezeichnetem Verdienst haben sich, wie mir scheint, in einer Weise ausgesprochen, die für einen oberflächlichen Leser gefährlich sein könnte, indem sie ihn zu dem Glauben verleiten könnte, Tugend besteht ganz und gar darin, dass man nur danach strebe, nach bestem Urtheil das Glück der Menschheit im diesseitigen Leben zu fördern, das ganze Laster dagegen darin, dass sie das thun oder bewirken, was voraussichtlich ein Uebergewicht von Elend mit sich bringen muss, der schrecklichste Irrthum der gedacht werden kann. Denn Thatsache ist, dass es entsetzliche Beispiele von Ungerechtigkeit, Ehebruch, Mord und Meineid, ja sogar von Verfolgung giebt, die in vielen Fällen gar nicht den Schein an sich tragen, ein Uebergewicht von Elend im diesseitigen Leben hervorzurufen; manchmal vielleicht das Gegentheil". (I, 338).

---

anderes oder weiteres Ziel setzen als die Hervorbringung der Glückseligkeit, wäre sein moralischer Character ein Character des Wohlwollens, so ist es der unsrige dennoch nicht (I, 337). Allgemeines Wohlwollen kann niemals unsere ganze Tugend umfassen, noch kann es der Probirstein für die moralische Qualität einer Handlung sein; denn andere Beziehungen und Eigenschaften müssen in Betracht gezogen werden. „Lüge, Gewaltthätigkeit, Ungerechtigkeit müssen Laster sein in uns, und Wohlwollen für einige früher als für andere Tugend, abstrahirt von aller Betrachtung des Uebergewichts vom Uebel oder vom Guten, das sie wahrscheinlicherweise hervorbringen könnten."

Nach Butlers Auffassung ist die Tugend das richtige Verhältniss zwischen den allgemeinen Principien der Selbstliebe und des Wohlwollens. (II, 160. 159).*) Dies kann jedoch unmöglich alles sein. Sie setzt voraus, dass die Leidenschaften diesen Principien unterworfen sind, d. h., dass die verschiedenen Triebe zum Handeln bloss Mittel geworden sind zur Förderung unseres eignen Wohls, unsres eignen Glücks, und dessen Anderer. Ausserdem muss aber auch die Thätigkeit des Gewissens in Betracht gezogen werden. Sein Amt ist es das Verhältniss zwischen äusseren und inneren Interessen zu bestimmen, zwischen wohlwollenden Forderungen und eigennützigen Ansprüchen. Es mag sein, dass das Gewissen die Forderungen der Selbstliebe geltend machen muss, oder dass es Gelegenheit hat die Rechte des Wohlwollens zu vertheidigen. Es ist jenes höhere Princip, das erklärt, es müsse ein richtiges Verhältniss zwischen den verschiedenen Principien geben. Mit anderen Worten, die Tugend ist nach Butler das in Einklang bringen von allen Theilen der menschlichen Natur, dass sie einander harmonisch angepasst werden, so dass das Recht eines jeden solchen Theils beachtet werde, und dass wiederum jedes sein Amt verrichte je nach der Stellung, die es einnimmt in der Hierarchie der moralischen Mächte. (II, 30).

Während Butler durch seine Lehre von der Autonomie des sittlichen Bewusstseins die sehr wichtige sittliche Idee vernachlässigt, die Shaftesbury mit Erfolg benutzte und die der Boden sein sollte, auf dem eine höchst fruchtbare philosophische Entwicklung stattfand, die Idee eines Systems, in dem die menschliche Natur im Individuum nur ein Theil war, so hat er doch den Vortheil, dass er sowohl den persönlichen als den gesellschaftlichen Tugenden eine Grundlage geben konnte. Das war weder bei Shaftesbury noch bei Hutcheson der Fall. Shaftesbury lässt die

*) cf. oben die Kritik über Dr. Martineaus Auffassung von Butlers Lehre der Selbstliebe.

ersteren ganz ausser Acht, während Hutcheson sich vergebens abmüht sie zu erklären. Er hat alle Tugenden auf Wohlwollen zurückgeführt, alle Laster auf den Mangel an Wohlwollen. Welches sind dann die Handlungen, die der Selbstliebe, dem andern allgemeinen Princip entspringen? Die Handlungen, die einzig der Selbstliebe entspringen und dennoch keinen Mangel an Wohlwollen verrathen, auch keine schädlichen Wirkungen auf Andere ausüben, erscheinen in moralischem Sinne als vollkommen gleichgültige Handlungen, und erregen weder die Liebe noch den Hass des Beobachters". (Ing. § 3). Es giebt keine richtigere Schlussfolgerung als die aus der Definition der Tugend und aus dem Versuche in Bezug auf moralische Fragen eine mathematische Calculation einzuführen. Als nun Hutcheson dieser ganz offenbaren Thatsache gegenüber stand, dass manche Handlungen aus Selbstliebe nicht nur als gleichgültig, sondern sogar als tugendhaft angesehen werden, musste er sich damit behelfen, dass er den Menschen selbst für einen Theil des ganzen Systems erklärte, dessen Glückseligkeit zu fördern eines Jeden Pflicht ist; dass er also selbst zum Theil Gegenstand seines eignen Wohlwollens werden kann.

Butler mit seiner Autonomie der Moralität kann sagen: Die Klugheit ist eine Art von Tugend und Thorheit eine Art von Laster (I, 335). Es scheint doch, dass eine gebührende Berücksichtigung unsres eigenen Wohls oder Glücks und ein mässiges Bestreben dasselbe zu sichern und zu fördern, was wohl so ziemlich der Bedeutung von prudence im Englischen gleichkäme eine Tugend ist, ein entgegengesetztes Betragen aber fehlerhaft und tadelnswerth, billigen wir doch bei ruhiger Ueberlegung das erstere Betragen, verdammen jedoch das letztere, sowohl an uns selbst als auch an Anderen. (I, 333 f.). Dies ist der Fall bezüglich kluger und unkluger Handlungsweisen an und für sich betrachtet, d. h. abgesehen von dem Glück oder dem Elend, das sie hervorrufen. Dies stimmt alles vollkommen mit der in den fünfzehn Predigten enthaltenen

Lehre überein. Steht die ganze moralische Constitution des Menschen in Harmonie, dann müssen alle ihre Handlungen tugendhaft sein. Man kann die Tugend ansehen als die ganze Harmonie oder den Einklang der Theile, und die verschiedenen Handlungen, als Ausdruck jener tugendhaften Natur, sind tugendhaft. Betreffs der Klugheit also ist die Selbstliebe in ihren wahren Verhältniss einfach thätig wie es das Wohlwollen sein würde bei einem Gnaden- oder Mildthätigkeitsact. Auf gleiche Weise kann irgend eine, können alle persönlichen Tugenden von der Selbstliebe abgeleitet werden, da die persönlichen Tugenden mit unserer eignen Glückseligkeit und unserm eigenen Wohlergehen zu thun haben.

Durch seine individualistische Theorie ist es Butler möglich geworden der Klugheit einen Platz unter den Tugenden anzuweisen. Nach Paley ist der einzige Unterschied zwischen der Klugheit und der Tugend der, dass wir in dem einem Falle uns überlegen was wir in dieser Welt gewinnen oder verlieren, im anderen, was in der zukünftigen (Paley Moral phil. I, 40). Hier ist ja die Klugheit nicht eine Tugend, wird aber direkt neben sie gestellt. In Wirklichkeit ist es die Tugend, die zur blossen Klugheit herabgesetzt worden ist. Der Unterschied liegt in der Art der Klugheit, je nachdem sie sich mit dem ewigen Wohl oder dem ewigen Uebel, mit den Freuden des Himmels oder den Qualen der Hölle abfindet, ist sie Tugend und nicht bloss Klugheit.*)

Da die Bedeutung von Tugend in dem harmonischen Einklang der verschiedenen Begabungen der menschlichen Natur gefunden wird, so ergiebt sich klar und deutlich die Bedeutung von Pflicht; denn es giebt eine Kraft deren Amt es ist, auf dieser Anordnung zu bestehen. Was auch ihr anderes Amt sein mag, wie sie auch mit der Fähigkeit, zwischen moralischem Recht und Unrecht

*) cf. F. W. Robertsons Sermon on Worldliness and his Criticism of Paley.

zu unterscheiden, begabt sein mag, das Gewissen in seiner höchsten Leistungsfähigkeit ist das gebieterische Verlangen, dass eine Harmonie bestehen solle. Die Pflicht ist der Gehorsam diesem Gesetze gegenüber, das Handeln aus dem Gefühl der Verpflichtung. Wie wenig auch immer Butler über die Pflicht zu sagen haben mag, er hebt stets die Verflichtung hervor; demgemäss wird die Pflicht in dem System nicht übergangen. Jedoch bringt es die Natur seiner Forschungen mit sich, dass der Hauptnachdruck auf die Natur des Menschen und seine moralischen Fähigkeiten gelegt ist, um die Bedeutung von Tugend festzustellen; und die Verpflichtuug, ein Theil des Gewissens, ist weder erforscht noch nachgewiesen, sondern einfach angenommen.

§ 2.
Butlers theologischer Utilitarismus.

Butler hatte die Lehre des Gewissens ohne weiteres angenommen. Ihre mit Bestimmtheit geäusserten Grundsätze stimmten mit dem überein, was man gewohnt war als recht und unrecht anzusehen. Das Verpflichtungsgefühl, das stets mit ihrer Zustimmung oder Missbilligung zusammenhängt, drückt eine unleugbare Thatsache des Bewusstseins aus. Demgemäss macht Jodl folgende Bemerkung: Dass hier eine Schwierigkeit liege und dass die blosse Constatirung eines solchen autoritativen Princips im Menschen noch keineswegs genüge, um die Wirkung derselben verständlich zu machen und zu zeigen, woher ihm bei seinem unumschränkten Rechte im einzelnen Falle auch die nöthige Macht komme, scheint Butler selbst gefühlt zu haben; oder, wenn man dies nicht zugeben will, finden sich doch jedenfalls bei ihm neben der eben vorgetragenen Theorie Ansätze zu anderen Gedankenbildungen, die, mag man sie nun als Ergänzungen derselben oder als Concessionen an den Zeitgeschmak betrachten, es immerhin rechtfertigen wenn Butler hier als eine Uebergangsstufe von dem System intuitiver Ethik

zu der theologischen Utilitätsmoral behandelt wird. (Jodl Gesch. der mod. Ethik I, 192).

Wirklich theologischer Utilitarismus erscheint bei Paley und Warburton. Hier wieder wie überall ist Paley in seiner Stellung sehr klar. Die Tugend ist Gutes thun der Menschheit, gehorchend dem Willen Gottes und um der ewigen Glückseligkeit willen. (I, 27). So lautet Paleys Hauptdefinition, und aus derselben ergiebt sich der Unterschied zwischen Tugend und Klugheit. (siehe oben). Die moralische Bestätigung hier ist ganz und gar die theologische. Die Frage entsteht nun: Wie kennen wir den Willen Gottes? Hierauf giebt es zwei Antworten: Wir erfahren seinen Willen aus der heiligen Schrift, und wir erkennen denselben mit Hilfe des natürlichen Lichtes. Die guten Resultate der Handlungen sind Beweise dafür, dass es Gottes Wunsch ist, dass sie ausgeführt werden, dass sie folglich sein Wille sind. Diesem also geoffenbarten Willen gehorchen, um das Gute zu ernten, das aus solchen Handlungen hervorgeht, von denen man bestimmt weiss, dass sie glückerzeugend sind, heisst der Klugheit folgen, ist Klugheit; dasselbe thun mit dem Gedanken an eine Glückseligkeit im Jenseits — dies ist Tugend. — Und hierin haben wir den Hauptgrundsatz zu Paleys ganzem System; die heilige Schrift ist selten angewendet, selbst dann nicht, wenn sie mit Bezug auf die ersten Pflichten und Tugenden klare Gebote vorschreibt. Dies ist ein System des theologischen Utilitarismus, und L. Stephens Bemerkung dazu ist ganz treffend: Himmel und Hölle sind die grossen Gegengewichte, welche die grosse Maschine des Weltalls in Bewegung setzen, soweit dasselbe irgendwelche moralische Bedeutung hat, und die Vegnügungssucht und die Furcht vor dem Schmerz sind die Affecte durch die sie wirken. (History of English Thought in XVIII. Cent. vol. II, 124.)

Dasselbe sagt Bischof Waterland: Die eigene zeitliche Glückseligkeit der Menschheit opfern, wäre in der That Tugend und Pflicht, wenn man annimmt, dass Got

solches verlangt; sonst wäre es Thorheit und Wahn. Das Glück Anderer absolut dem unsrigen vorziehen, ohne die Aussicht auf ein künftiges Equivalent, gebietet uns weder Klugheit noch Vernunft. Gebietet uns Gott dagegen unsere jetzigen Interessen, unsere Ehre, unser Vergnügen aus Rücksicht gegen die Menschheit zu verschieben, so ist es recht und billig, dass wir es thun, denn indem Gott uns dies zur Pflicht macht, steht er uns dafür, dass wir am Ende oder bei dem letzten Ergebniss nicht dadurch verlieren. Was sonst Thorheit wäre fängt nun an Pflicht zu werden und Tugend, und macht uns zu Schuldnern. (Works IV, p. III). Dies ist der theologische Utilitarismus, denn dieser kann nichts anderes bedeuten, als dass der Nutzen, oder mit andern Worten, die Tugend einer Handlung in die Zukunft und nicht in die Gegenwart gestellt wird.

Jodl sieht Butlers Stellung als eine Uebergangsstufe von den Systemen intuitiver Ethik zur theologischen Utilitätsmoral an. Dies ist bemerkenswerth, denn wir finden schon bei Locke dasselbe Princip wie bei Paley, wenn schon nicht so klar ausgesprochen. Aber dies lag nur daran, dass Paley geschickter war sich in kurzen, bündigen Sätzen auszudrücken. Locke sagt (Essay II, Cap. 28, § 5): Moralisch Gutes oder Böses ist weiter nichts als die Uebereinstimmung oder Abweichung unserer freiwilligen Handlungen von irgend einem Gesetz, wobei wir uns Gutes oder Böses zuziehen nach dem Willen und der Macht des Gesetzgebers. Dieses Gute oder Uebel, Freude oder Schmerz, die nach der Vorschrift des Gesetzgebers Folgen unserer Befolgung oder Nichtbefolgung des Gesetzes sind, nennen wir Belohnung und Strafe. Es ist ziemlich dieselbe Formel wie die Paleys. Sie umfasst das Princip, das nach Jodl (I, 203) Warburton „seine eigenthümliche Stellung in der englischen Moral zuweist, als wichtiger Uebergang von den Controversen der Locke-schen Zeit zu der späteren, theologisch gefärbten Utilitätsmoral. Der entscheidende Grundsatz, von dem er ausging

war der, dass jede Verpflichtung nothwendig einen Verpflichtenden voraussetze, und dass eine wirkliche Bindung des Willens nur durch einen äusseren Gesetzgeber erfolgen kann". Der Unterschied, den Locke späterhin zwischen den verschiedenen Arten des Gesetzes als das Göttliche, das Bürgerliche und die Mode oder Sitte macht, nimmt dieser Definition seinen wirklich theologischen Charakter nicht. Die Unterschiede zwischen Sünde, Verbrechen und Tugend sind gerecht mit Bezug auf die beiden ersten, aber wo ist die Gerechtigkeit, die Tugend und Laster zur blossen Mode herabsetzt? Die giebt es nicht, und darum wird auch in § 11 desselben Kapitels in Wirklichkeit davon abgesehen. Was nun die Moralität betrifft, so heisst dies so viel als Gottes Gesetze gehorchen um des künftigen Lohnes willen. Wenn die Menschen in diesem Leben nur Hoffnung haben, wenn sie hier nur geniessen können, so ist es nicht zu verwundern, noch ist es unbillig, dass sie ihre Glückseligkeit darin suchen, alle Dinge zu vermeiden, die sie hier beunruhigen, alle anderen dagegen, die ihnen Freude bereiten, erstreben. Denn wenn das Grab auch das Ende von Allem ist und damit also keine Hoffnung auf ein Jenseits, dann ist auch die Folgerung völlig berechtigt: Lasst uns essen und trinken, lasst uns geniessen was uns Freude macht, denn morgen sterben wir. (Locke, Essay II, 21, § 55). Dann wiederum bezüglich Butlers Verhältniss zu Shaftesbury, wo man in dieser Hinsicht Spuren eines Uebergangs finden kann, weil Butler aus dieser Schule stammt und dennoch weiter als sein grosser Vorläufer geht, findet man, soweit sich die Sanctionen erstrecken, kaum einen Fortschritt. Es sind dieselben Ideen. Die Verschiedenheit im Ausdruck löst sich auf in die Verschiedenheit der beiden Männer und ihrer Lebensstellungen. Die altherkömmliche christliche Ethik ist also in Wirklichkeit theologische Utilitätsmoral, und es giebt gar keine Uebergangsstufen zur theologischen Utilitätsmoral in der englischen Moralphilosophie. Die Utilitätsmoral ist älter als die englische Philosophie; sie

ist in der heiligen Schrift enthalten, und nur der theologische Scharfsinn von freisinnigen Geistlichen, die Furcht vor ihrem eigenen Freisinn hegen, kann sie übersehen.

Jodl weist auf zwei Hauptpunkte in Butlers theologischem Utilitarismus: 1) auf das Verhältniss, in das Butler das Sittliche zur Gottheit setzt; 2) auf die Uebereinstimmung der Forderungen des Gewissens und der Selbstliebe, oder anders, die Sanctionen des moralischen Gesetzes, wie sie bei Butler erscheinen.

Zum ersten Punkt ist zu bemerken, dass Butler den Unterschied zwischen moralischen und positiven Vorschriften traf und dass er erklärt hat, dass, wenn beide in Conflict geraten, es unsere Pflicht sei den moralischen zu gehorchen, während positive Gebote, wie die des Christenthums nur Mittel zum Zweck seien, und das Ende müsse für edler als die Mittel anerkannt werden. Die moralische Vorschrift hat stets den Vorrang vor der positiven. Die Beachtung der positiven ist in keinem Sinne religiöser Gehorsam oder von irgendwelchem Werthe ausser dass er aus einem moralischen Princip hervorgeht. (I, 167). Dies ist die streng logische Art die Sache zu entscheiden, fügt Butler hinzu. Es ist, wie Butler selbst sagt, eine ungenaue und populäre Art zu sprechen, wenn er sagt: Das ganze moralische Gesetz ist ebenso sehr eine Sache des enthüllten Gebots, wie positive Verordnungen es sind, denn die Heilige Schrift gebietet jedwede moralische Tugend. In dieser Hinsicht nehmen sie beide dieselbe Stufe ein. Aber das moralische Gesetz ist uns ausserdem noch in das Herz geschrieben, mit unserer eigensten Natur verwebt. Und dies ist ein deutlicher Fingerzeig seines Autors, was vorgezogen werden soll, wenn sie mit einander in Conflict gerathen (I. 168.) — Butler hat das positive Gesetz von dem moralischen abhängig gemacht und hat beide deutlich von einander unterschieden. Daher kann von dem in der heiligen Schrift enthaltenen moralischen Gesetz nur sehr unbestimmt gesagt sein, es sei ein positives Gesetz. Diese Stelle ist also mit

Vorsicht zu lesen, sie drückt Butlers Auffassung kaum aus. Bei dem wirklichen theologischen Utilitarismus aber ist das ganze Gesetz in der letzten Instanz positives Gesetz. Es ist der offenbarte Wille Gottes, ein Gesetz, dessen Gründe wir nicht sehen können. Es mag in der Heiligen Schrift offenbart sein, oder entdeckt werden mit Hilfe des Verstandes, aber als moralisches Gesetz steht es nicht da, sondern als positives. Bei Butler wird alles Gesetz endlich zum moralischen Gesetz.

Butler hat aber ganz sicher das sittliche mit der Gottheit in sehr nahe Verwandtschaft gebracht. Zwar ist ihm dasselbe in gewissem Sinne eine rein natürliche Veranstaltung, und er erklärt es ausdrücklich für evident, da auch, abgesehen von aller Offenbarung, der Mensch von seinem Schöpfer nicht dazu bestimmt sei lediglich seinen Trieben zu leben, sondern Kraft seiner ganzen Constitution im striktesten und eigentlichsten Sinne sich selbst Gesetz sei. Aber anderseits erhalten die Aussprüche des Gewissens ihre letzte Sanction doch dadurch, dass uns dies Vermögen von dem Urheber unsrer Natur zur Leitung derselben verliehen worden ist, — wie Butler aus der Thatsache des Vorhandenseins eines solchen Princips mit durchaus teleologischer Wendung schliesst. (Jodl. I, 192 f.).

Es scheint schwer einzusehen, wie irgend ein System, das sich weigert die Tugend als den Gehorsam gegen die positiven Gebote Gottes zu deuten, worin doch das Characteristische des theologischen Utilitarismus liegt, und dennoch die Gottheit als den Schöpfer der menschlichen sittlichen Anlagen darstellt, zu einem anderen Schlusse kommen konnte als dem, dass die Moralität in aller engster Verbindung mit der Gottheit stände. Und dennoch, betrachtet man die menschliche Natur selbst, so zeigt sich die Constitution des Menschen im strengsten und richtigsten Sinne als das Gesetz der menschlichen Natur. Der Mensch ist sich selbst Gesetz, ohne Beachtung irgend welches positiven Gesetzes. Wenn aber gesagt wird, dass die Aussprüche des Gewissens ihre letzte Sanction dadurch er-

halten, dass uns dies Vermögen von dem Urheber unserer Natur zur Leitung derselben verliehen worden ist, so heisst dies nur die Sache rückwärts wiederholen. Die Sanction der Aussprüche des Gewissens ist die Thatsache, dass es das Amt des Gewissens ist, ein autoritatives Tribunal zu sein, und seine Zustimmung bringt die Idee der Verpflichtung mit sich. Wenn man aber von Amte spricht, so muss dies in einer teleologischen Weise geschehen, sonst hat das Amt keine Bedeutung. Diese Anrufung der Gottheit, als Geber dieses Vermögens des Gewissens ist ein Stück homiletischer Maschine, hat aber in der ethischen Lehre als solcher keine Rolle zu spielen. Das Gefühl der Pflicht erscheint als die wesentlichste Ueberzeugung, von der aus wir auf eine sittliche Weltordnung, auf eine Teleologie überhaupt schliessen. (Siehe die Einleitung). Demgemäss sagt Jodl treffend: Butler drückt sich allerdings sehr vorsichtig aus und ist sichtlich bemüht, dem Sittlichen seine durchaus auf sich selbst ruhende Autorität zu wahren. — Er fügt jedoch hinzu: Aber eine directe Beziehung des Sittlichen auf die Gottheit bleibt Butlers gesammter Anschauung zu Folge doch bestehen. — Aber wo dies nicht in der Form von positivem Gesetz Gottes geschieht, kann es nicht theologischer Utilitarismus genannt werden. Diese directe Beziehung besteht nur in der etwas leeren Behauptung, dass der Mensch so beschaffen sei, dass er von Natur aus moralisch wäre, weil der, welcher des Menschen Natur schuf sie so schuf, dass sie moralisch sein musste! Man dreht sich im Kreise, und daher L. Stephens Bemerkung: Der Gott, den Butler anbetet, ist in der That das vergöttlichte menschliche Gewissen.

Das andere Princip des theologischen Utilitarismus ist die transcendentale Sanction. Welche Stelle nimmt in dieser Beziehung Butler ein? Jodl citirt aus Predigt III (II, 37): — Gewissen und Selbstliebe führen uns, wenn wir unser Glück richtig verstehen, immer den gleichen Weg. Unsere Pflicht und unser Interesse coincidiren durchaus. Zum grössten Theil schon in dieser Welt, vollständig

aber und ausnahmslos wenn wir die Zukunft, das Ganze unsres Daseins mit in Rechnung ziehen; denn dies liegt im Begriff einer guten und vollkommenen Weltregierung. — Hier erscheint doch sicher die transcendentale Sanction. Aber hier müssen wir innehalten bevor wir dies für theologischen Utilitarismus erklären. Das was als Sanction erscheint in dem System von Paley, Warburton, Waterland, und ihrer ganzen Schule, kann eine andere Bedeutung haben in dem System Butlers; und das ist auch wirklich der Fall; denn das, was bei den späteren Moralisten der allerletzte Grund, ist, die Tugend zu erstreben, das ist in Butlers Ethik nur ein Mittel zur Erlangung der Moralität, und hat nur eine untergeordnete und vorübergehende Rolle zu spielen. Auch citirt Jodl eine Stelle aus Predigt XI, von welcher es scheinen könnte, dass sie seine Behauptung verträte. Die Stelle lautet: Man gebe zu, dass die Tugend und das Recht in der Achtung und Befolgung dessen bestehe, was an und für sich gut ist, aber dass wir in Augenblicken kühler Ueberlegung irgend ein Verhalten nur dann vor uns rechtfertigen, wenn wir uns überzeugt haben, dass es unserem Glücke dienlich oder wenigstens nicht entgegen ist. (II, 151). Diese Stelle hat ganz sicher mehr Schwierigkeiten gemacht als irgend eine andere in allen Predigten Butlers. Man muss sie aber im Zusammenhang der ganzen Predigt lesen, die nachweisen will, dass die Vergnügungssucht naturgemäss selbstvernichtend ist, und weiter nichts. Es soll hierin keine ethische Theorie begründet werden, es handelt sich lediglich um die psychologische Erforschung der Natur der Affecte, darum nachzuweisen, dass ausschliessliche Verfolgung eigenen Interesses unmöglich ist. Die Predigt ist nur eine negative Vorbereitung für die constructive Arbeit in Predigt XII. Nachdem er dies auf eine Weise erwiesen hat, die fast allgemein als richtig anerkannt worden ist, ruft er aus: Lass uns zugeben, dass es nichts giebt, was ein Mensch sich selbst gegenüber rechtfertigen kann, ausser was Glückseligkeit zur Folge hat. — Er hat genug bewiesen, und demgemäss sagt er:

Vernunft und Humanität werden immer Einfluss auf die Menschheit haben, welche Wendung die Speculation auch nehmen mag; aber insoweit als das Interesse der Sittlichkeit davon abhängt, dass ihre Theorie vor offener Verachtung bewahrt bleibe, ebenso weit ist ihre Existenz sogar davon bedingt, dass sie nicht im Scheine der Gegensätzlichkeit zu Privatinteresse und Selbstliebe stehe. — Die erste Hälfte dieser zweideutigen Aussage bezieht sich auf das vorhergehende Argument, dass die selbstischen Systeme der Ethik die Vernunft nicht besiegen können, und mit diesen Systemen der Speculation meint Butler die Epicureer Hobbes und De la Rochefoucauld (vergl. Préface II, XXII). Da es jedoch die besondere Characteristik der Zeit ist, einen engherzigen Geist vorzugeben, und da oft öffentlich über jedes Gespräch von Gemeinsinn und wirklichem Wohlwollen gegen unsere Mitmenschen gespottet wird (II, 134 ff.), so ist es nöthig geworden das Vorurtheil gegen die Tugend zu beseitigen. Er sagt nicht was Tugend ist, noch warum wir ihr folgen sollen. Er zeigt einfach, dass — selbst wenn wir uns selbst gegenüber eine Handlung nur insofern rechtfertigen können als wir einsehen, dass sie uns zum Glück gereicht — wahre Liebe und Wohlwollen unseren Mitmenschen gegenüber in unserem Leben vorhanden sein müssen, selbst wenn wir kein anderes Ziel verfolgen würden als unsere eigene Glückseligkeit. Die eigentliche Lösung folgt in der nächsten Predigt (XII); mit Bezug auf Predigt XI sagt er nur: Hoffentlich hat das soeben Gesagte dazu beigetragen, dass die vorstehende Lehre günstige Aufnahme finde.*) Die besondere Erklärung dieser Stelle soll Gegenstand unseres nächsten Vortrags sein (II, 151). — Predigt XI ist weiter nichts als ein Stück der dialectischen Kunst und muss als Ganzes im Zusammenhang mit Predigt XII gelesen

---

*) Röm. XIII, 9: Und so ein ander Gebot mehr ist, das wird in diesem Wort verfasset: Du sollst deinen Nächsten lieben als dich selbst.

werden; es darf kein Theil vom Context getrennt werden, denn dann gäbe er einen ganz falschen Begriff von dem was gemeint ist. Die Ironie und der Sarkasmus in dieser Predigt darf nicht ausser Acht gelassen werden; vor Allem muss man eingedenk sein der beschränkten Aufgabe, die der Prediger sich gesteckt, und der Einschränkungen, unter denen er sich vornimmt zu Werke zu gehen. Diese Predigt kann man mit Recht eine Vorahnung seiner Analogy nennen.

Die Frage muss darauf hinausgehen, welche Stelle die Bestrafung in dem ganzen System einnimmt, und sie soll die irdische und die jenseitige Strafe umfassen. Butler spricht wiederholt von Leiden als Strafe, und Strafe ist eng verbunden mit unserer Idee des moralischen Vergehens. Moralisches Vergehen verdient Bestrafung (siehe oben).*) Diese Identificirung von Leiden und Bestrafung ist jedoch nicht eine vollkommene. Es giebt Fälle, wo Leiden sich zur Tugend gesellt. Dennoch scheiden wir unvermeidlich diesen Fall von solchen, wo das Leiden dem Laster auf dem Fusse folgt. Wir überlegen und folgern wie Hiobs Freunde; wir fühlen, dass Leiden nicht der Lohn der Tugend sein kann; demgemäss denken wir uns eine andere Welt, oder vielmehr eine unbestimmte Fortsetzung des Lebens, eine Existenz ähnlich dieser, um das Gleichgewicht herzustellen, das wir aus einer uns ganz unerklärlichen Ueberzeugung für nothwendig halten.

Es giebt Zeiten, wo wir in unserem moralischen Kampf nöthig haben an Lohn und Strafe zu denken, dies aber ist nicht die beständige Triebfeder zur Handlung, sondern nur gelegentliche Hilfe. Eine Betrachtung der zukünftigen Sanctionen der Religion ist unsere einzige Bürgschaft dafür, dass wir bei der Durchführung unserer Pflicht in Fällen von grosser Versuchung beständig bleiben: (II, 157). (cf. Kant, W. W. Hartenstein VI, 164. Die

*) Hutcheson kritisirt dies als eine Verwechselung zwischen Strafe und Leiden. Syst. I, 256.

Religion.) Fast dasselbe findet sich bei Shaftesbury. „Dieser Glaube an eine zukünftige Belohnung und Strafe kann denen helfen, die durch üble Gewohnheit nahe daran stehen von der Tugend abzufallen; wenn also der Geist durch üble Meinung und unrechtes Denken sich der guten Sache verschliesst, ja sogar verleitet wird die schlechte zu achten und vorzuziehen, dann mag diese Art von Glaube sich sehr wohl als die einzige Abhilfe und Sicherheit dagegen erweisen. Diese Furcht vor der Strafe kann jedoch nur dann von wirklichem Nutzen sein, wenn sie von dem Glauben begleitet wird, dass der, welcher bestraft vollkommen gut und aller Ehre würdig ist. (Forschung I, 3. § 2). Hierin stimmen Butler und Shaftesbury ganz und gar überein. Es lässt sich jedoch nicht mit Bestimmtheit sagen, wieweit Shaftesbury an eine jenseitige Strafe glaubte, oder ob er sie nicht nur als eine nützliche Fiction ansah, um denen zu helfen, die nicht mit ihm auf gleich hoher Stufe standen. Bei Butler galt die Strafe hier auf Erden und im Jenseits für dasselbe; sie spielte eine hervorragende Rolle in der ganzen Weltordnung. (cf. bes. cap. II u. III der Analogy.)

Wie die mannigfachen Erscheinungen von Absicht und Zweckursachen in der Weltordnung beweisen, dass sie das Werk eines intelligenten Geistes ist (es darf niemals vergessen werden, dass Butler seine ganze Analogy hindurch einen vernünftigen Schöpfer der Natur voraussetzt, was von seinen Gegnern, den Deisten, zugegeben wird), so beweisen auch die Zweckursachen von der Freude und den Schmerzen, die Er seinen Geschöpfen zu theil werden lässt, dass dieselben unter seiner Leitung stehen; oder was wir seine natürliche Herrschaft über Wesen, die mit Vernunft begabt sind, nennen dürfen (I, 47); denn dass wir Vergnügen mit diesen, und Schmerz mit jenen Handlungen verknüpfen, die wir die Macht auszuführen oder zu unterlassen haben, und dass wir im Voraus diese Bestimmung denen, die betroffen sind, verkünden, das ist der eigentliche formelle Begriff von Regierung (cf. I, 38);

und dieses muss auf die göttliche Leitung angewandt nicht Offenbarung, sondern unsere Erfahrung der üblen Folgen von bösen Thaten, und die Eingebungen und Vorwürfe des Gewissens bedeuten. (cf. I, 39 v. 34—37). Die Handlungen aber, die so einzeln hervorgehoben werden, sind dem Wohl der Gesellschaft zuwider; denn das Wesen der Gesellschaft verlangt es, dass die Laster, welche ihr schädlich sind, als solche bestraft werden (I, 53). Diese Strafe ist also ein ebenso natürlicher Theil der Dinge, wie die Gesellschaft selbst. Demnach ist es sinnlos zu behaupten, dass unsere Idee der Strafe von der Gesellschaft abgeleitet ist. Sie ist dort weiter nichts als ein Theil eines grösseren Ganzen, und ausserdem werden die Strafen den Handlungen zuertheilt, die wirklich unmoralisch sind. Die bürgerliche Regierung, obgleich sie ein Theil von dem ganzen System der moralischen Regierung ist, erreicht nicht jene Vollkommenheit, die einer Regierung zukommt, die wir in besonderem Sinne als Gottes Regierung bezeichnen. Unsere Beziehungen zu beiden sind beinahe gleich; denn wenn der bürgerliche Richter es dahin bringen könnte, dass die Sanctionen ihrer einmal gegebenen Gesetze ohne ihr Einschreiten von selbst vor sich gingen, ohne die Formalitäten ihrer Ausführung, dass sie sich von selbst vollzögen, oder dass Jeder, der sich dagegen vergeht, die Strafe des Gesetzes an sich selbst vollstreckte, dann würden wir ebenso unter ihrer Herrschaft stehen wie es jetzt der Fall ist (I, 38). So stehen wir aber der göttlichen Leitung gegenüber. Daraus, dass Kummer oder Schmerz, Freude oder Vergnügen mit gewissen Handlungsweisen verknüpft ist, geht ganz klar hervor, dass wir durch einen Willen absichtlich abgeschreckt werden sie auszuführen, oder dazu ermuthigt, die Schwierigkeiten zu überwinden, die etwa unserer Wahl derselben hinderlich sein möchten. Dieses würde sich bestätigen sogar ohne Rücksicht auf die moralische Natur des Gesetzes, denn das Verlangte konnte moralisch gleichgültig sein, oder die Strafe oder der Lohn könnte will-

kürlich von einem Tyrannen bestimmt sein. (I, 39, 48). Wir sehen aber, dass das was dem moralischen Sinn als richtig erscheint, im Allgemeinen belohnt und Unrecht bestraft wird, ganz in Uebereinstimmung mit unserer moralischen Ueberzeugung ihrer etwaigen Verdienste. Aus dieser Moral der Handlungen, die bestraft oder belohnt werden, erkennen wir die moralische Natur der Weltregierung.

Aus dem Vorhergehenden könnte es scheinen, als ob diese religiösen Sanctionen des moralischen Gesetzes, die endgültigen Gründe wären weshalb wir der Tugend folgen sollen. Sie sind aber in Wirklichkeit nur belehrend. Ueberhaupt ist die ganze Moralherrschaft Gottes nicht dazu da, nur die Menschen daran zu hindern, dass sie sich vergehen, sondern der Zweck ist, sie vollkommen zu machen. Die Menscheu werden bestraft oder belohnt ganz ähnlich wie die Kinder erzogen werden und wie ihnen das Ausüben von Tugenden beigebracht wird. Sie werden um ihrer selbst willen und Anderen zu Beispiel gestraft, sobald sie sich in Gefahr begeben oder sich weh thun und verletzen. Niemand wird behaupten, dass die Erinnerung an die Strafe, die sie erhielten, der Grund sei, warum die Menschen in vorgeschrittenem Alter das Böse unterlassen. Nur um das tugendhafte Princip bei ihnen durchzuführen, und es ihnen durch Belohnung und Strafe klar zu machen, bestrafen wir die Kinder für Unwahrheiten, Ungerechtigkeit und allgemeine Unarten. (I, 58). In derselben Weise, aber mit weit grösserer Gleichmässigkeit, werden die göttlichen Strafen verhängt, und zwar nicht erst im zukünftigen Leben, sondern schon hier in der Gegenwart, nicht allein bei physischen Vorgängen, sowie z. B. bei Unmässigkeit, Ausschweifung, die ihre eigenen Strafen mit sich bringen, sondern auch in den Belohnungen und Strafen, die uns die Gesellschaft ertheilt. Denn die Gesellschaft ist eine Einrichtung der Natur, und aus Selbsterhaltungsgründen muss sie die Bösen strafen; also sind ihre Strafen die der Natur; d. h. sie gehören zur beständigen Ordnung der Dinge. Nun

aber ist der natürliche Lauf der Dinge das Handeln der Vorsehung oder die Herrschaft Gottes, wenn auch von Menschenhänden geführt. (cf. I, 53). Selbst die Affecte der Dankbarkeit und die Leidenschaft des Grolls, die Belohnungen und Strafen, die ihnen folgen, sind Theile der universalen Moralherrschaft Gottes, denn diese Leidenschaften sind der Natur des Menschen eingeimpft. So ist die Erziehung, die wir als Kinder empfangen, für unseres reiferes Alter im kleinen Masstab dasselbe wie jene Erziehung, die wir auf unserm Gang durch das Leben bekommen. Hierin gerade sieht Butler die tiefer liegende Bedeutung der moralischen Probleme, und zeigt sich über Shaftesbury erhaben, denn hier ist es, wo dem Menschen täglich die Frage über Sünde und Elend entgegentritt, und er gezwungen wird sich irgend einen Plan über die ganze Anordnung der Dinge zu construiren. Solche Sachen kümmern den Dilettanten nicht Alles sieht man in der weiteren Entwicklung des ganzen Princips der menschlichen Erziehung in der Welt klarer.

Zu einer gereiften Lebensweise auf dieser Welt ist ein Charakter, sind Qualificationen nöthig, die die Natur uns keineswegs von selbst zukommen lässt; sondern sie hat uns zum grossen Theil die Pflicht auferlegt, sie auf unserem Vorwärtsschreiten von einem Stadium zum andern, uns zu eigen zu machen: so von den Kinderjahren zum reifen Lebensalter, und zwar deshalb uns zur Pflicht gemacht, weil die Natur uns die Fähigkeiten dazu gab die Aufgabe zu vollbringen, weil sie uns gleich anfangs unseres Lebens in eine dazu passende Lage setzte (I, 109). Dieses bezieht sich nicht auf irgend einen besonderen Theil der menschlichen Natur. Wir sind im Anfang unseres Lebens moralisch nicht vollkommener als wir es intellectuell und physisch sind (I, 91 f.). Erst durch die Anwendung unserer verschiedenen geistigen Fähigkeiten und körperlichen Kräfte erreichen wir irgend welche Reife im Leben. Allmählich lernen wir die Dinge kennen und passen uns der Welt an, in der wir uns befinden; und eben weil dieser Vor-

gang ein so allmählicher ist, ist es uns möglich, uns an die grosse Anzahl der uns umgebenden Dinge zu gewöhnen. Und nicht am wenigsten wichtig sind Selbstbeherrschung, Mässigkeit und die allgemeine Selbstbeherrschung und die anderen Tugenden, die alle absolut nöthig sind für uns, wenn wir irgend welchen Antheil an der Gesellschaft nehmen sollen, wozu wir ja von der Natur bestimmt sind. Diese Tugenden müssen wir uns aneignen; sie sind uns von Haus aus nicht mitgegeben, wir werden an der Hand der Natur in's Leben geführt als ein ungestaltetes, unfertiges Geschöpf, voller Mängel und untauglich zu jenem reifen Zustand den wir erreichen sollen, bis wir uns Kenntnisse, Erfahrungen und Gewohnheiten angeeignet haben.

Diese Nothwendigkeit der Selbstbeherrschung ergiebt sich schon aus der Natur unsrer verschiedenen Willensantriebe. In den ersten Stadien unsrer Entwicklung wirken alle die verschiedenen Dinge, welche die natürlichen Gegenstände der verschiedenen Affecte und Leidenschaften sind, auf uns ein, und vermögen uns dazu, dass wir diesen Antrieben nachgeben (cf. I, 78, 97); und zwar würde dies nicht nur dann der Fall sein, wenn wir sie mit Unschuld und Vorsicht befriedigen könnten, sondern auch wenn wir es nur unvorsichtig und lasterhaft thäten, und wir würden uns beständig in allerlei Schwierigkeiten verwickeln. Aus blosser Vorsicht müssen wir daher unsere Willensantriebe zurückhalten (I, 82). In diesen verschiedenen Affecten aber und Leidenschaften haben wir, in fast gleicher Weise wie bei irgend einem Sinn, Vermögen oder Macht, etwas ebenso Unschuldiges an und für sich als wie Natürliches und Nothwendiges zu thun. Die Unvorsichtigkeit hängt von ihrer Anwendung ab. Die Aufgabe die uns von der Natur auferlegt worden ist wird die sein, alle unsere Kräfte uns unterwürfig zu machen, damit wir die höchst mögliche Glückseligkeit erreichen. Das wäre aber unmöglich, wenn wir jede Leidenschaft jedesmal wenn sie erregt würde, befriedigten; denn dann liefen wir beständig Gefahr, ein

grösseres Gut einem geringeren zu opfern, was doch gewiss nicht das Ziel ruhiger Selbstliebe ist. Sobald wir aber Handlungen als klug oder thöricht ansehen, haben wir uns losgesagt von der einfachen unüberlegten Handlung; wir haben angefangen nachzudenken über unser Thun, und über dasselbe zu urtheilen, und durch unsere Naturen werden wir dazu getrieben, sie auch von einem andern Standpunkt aus zu betrachten. Wir entdecken, dass wir durch ein moralisches reflectirendes Vermögen die thörichte und unkluge Handlungsweise verdammen, nicht bloss weil sie Unglück und Elend zur Folge hat, sondern weil sie thöricht und unklug ist; wir werden einer gewissen Unangemessenheit inne zwischen unserer Natur und dieser Unvorsichtigkeit. Mit anderen Worten, wir haben unsere Handlungsweisen zum Gegenstand unserer Gewissensbetrachtung gemacht.

Durch diese Hinzufügung der Billigung oder Missbilligung des Gewissens wird die gänzliche Untauglichkeit unsres ursprünglichen Zustandes, als wir zur Welt kamen, desto klarer dargethan. Mit der Eintheilung in vorsichtige und unvorsichtige Handlungen ist es mit der Scheidung der ganzen Summe von Handlungen von einander nicht abgethan, sonst wird der gesammte Inbegriff der moralischen Verpflichtung, wie bei Paley und andern seiner Schule, gleichbedeutend mit Klugheit in einem weiteren Sinne des Wortes. Mehr noch als bei der Klugheit ist die Selbstbeherrschung bei der Tugend und den Anforderungen und Verboten des Gewissens nöthig; denn bei jeder Handlung lässt sich die Frage nach ihrer Gesetzmässigkeit stellen; den Affecten darf freier Lauf nach Belieben nicht gestattet werden. „Diese Affecte sind naturgemäss und mit Recht der Beherrschung des moralischen Princips unterworfen mit Bezug auf die Gelegenheiten bei denen sie befriedigt werden dürfen, auf die Zeiten zu welchen wir ihnen nachgehen können, und bezüglich des Grades bis zu welchem und der Art und Weise auf welche solches geschehen darf (I, 96); denn die Leidenschaften werden

erregt ganz und gar ohne Bezugnahme auf die Principien der Tugend. Der Gegenstand unsers Strebens bleibt selbst dann ein wünschenswerther wenn wir wissen, dass das Ziel nur mit gesetzwidrigen Mitteln erreichbar ist; ja sogar wenn wir entdeckt haben, dass der Gegenstand unsres Wunsches für uns unerreichbar ist. Wenn aber die Macht des allgemeinen Princips über die Willenstriebe erst erworben werden muss, also keine Gabe der Natur ist, die das Kind von vornherein mit sich auf die Welt bringt, so ist die Gewalt des Princips der Tugend oder des Gewissens über die allgemeinen Principien und die verschiedenen Affecte eine noch geringere, die muss erst cultivirt werden. Es muss erst Anlage, Character herangebildet worden sein, auf dass die verschiedene Willensantriebe im richtigen Verhältniss zu einander und zu den obeien Principien stehen. Mit der Zeit wird das Princip der Tugend zur Gewohnheit vervollkommnet; eine Vervollkommnung deren wir durch Disciplin und Uebung fähig sind. Natürlich wird dieses Princip im Verhältniss zu seiner Kraft einen Schutz gegen die Gefahr bieten in der endliche Wesen schweben, eine Gefahr die schon aus der Natur der Willensantriebe oder einzelner Affecte hervorgeht.

Die menschliche Constitution und die aller Geschöpfe ist der Art, dass jede Anlage sich bessert und sich in solche Regelmässigkeit der Wirkung bringen lässt, dass sie in einer Richtung permanent entwickelt wird. Eindrücke werden durch Wiederholung nicht stärker, im Gegentheil, sie werden schwächer und schwächer, da die Frische und Neuheit des ersten Eindrucks verloren geht. Gedanken, die uns oft in den Sinn kommen, schenken wir weniger Aufmerksamkeit (I, 89). Durch die Wiederholung der Worte der Liturgie verliert die Bedeutung des Gebets an Stärke, und wenn man sich nicht in strenger Controlle hält, so werden sie bald sinnlos. Ein Mensch, der sich in Gefahr befindet, empfindet zuerst grosse Furcht und hält sich nur mit grosser Mühe vom Fliehen zurück; aber dadurch, dass er sich an Gefahren gewöhnt, erlangt er

Furchtlosigkeit. In gleicher Weise wird unser Mitleid durch beständiges Schauen von Elend verringert, und diejenigen, deren Beruf es mit sich bringt, dass sie täglich solche Scenen erleben, können nicht umhin sich eine Art berufsmässigen Mitleids anzueignen. Der Ausschweifende muss fortwährend neue und abwechselnde Formen und Arten des Genusses haben, damit seine Leidenschaften genügende Anregung finden. Im Allgemeinen darf man sagen, dass Alles was unsere Leidenschaften reizt, im Verhältniss zu der Häufigkeit der Wiederholung an Kraft verliert. Dagegen wird die Neigung zu einer Handlung durch die Wiederholung der Handlungen nicht geschwächt, sondern ungeheuer verstärkt; ja dadurch, dass wir in einer gewissen Weise handeln, können wir es dahin bringen, dass es uns praktisch unmöglich wird, anders zu handeln. Dies bezieht sich auf fast jedes geistige Vermögen, auf alle Eigenschaften, wie Aufmerksamkeit, Fleiss, Selbstbeherrschung, denn man findet, dass Neigungen zur Handlung, während sie in Bezug auf Empfindung und Gefühl weniger lebhaft als früher sind, irgendwie zu einm Theil des Gemüthes und des Characters geworden sind (I, 89). Sie werden auf zwei Weisen stärker, absolut an sich durch Uebung, und relativ, im Verhältniss zu den entgegengesetzten Neigungen, die dadurch, dass sie sich zu unterwerfen gewohnt sind, dieses immer und von selbst thun. (I, 91). In dieser Weise bekommen wir einen festen Charakter, oder wir haben unsere Leidenschaften und Affecte systematisch geordnet.

Die Gewohnheit lässt sich auf verschiedene Art bilden, und zwar werden die Mittel, die zu einer solchen Bildung benutzt wurden oft gänzlich vergessen oder ausser Acht gelassen. Die Gewohnheit ist zur zweiten Natur geworden, oder wie Butler selbst sagt: Es lässt sich ein neuer Character bilden, und viele Gewohnheiten des Lebens entstehen, die die Natur uns nicht gab, während sie uns anwies, sie uns anzueignen. — In der Erklärung hierüber müssen wir der Analogie folgen, die die Erziehung bietet;

denn wir sind in dieser Welt einer Erziehung unterworfen, wobei wir die Anweisungen der Natur befolgen müssen. Belohnung und Strafen spielen hierbei eine bedeutende Rolle. Dennoch ist das nicht Alles, was dauernde Resultate auf die Characterbildung hat, weil es andere Kräfte giebt, die unsere Handlungen beeinflussen oder einen gesetzten Character schaffen (cf. I, 107). Wenn wir also den Einfluss anerkennen, den die natürlichen Belohnungen und Strafen auf die Bildung von tugendhaften Gewohnheiten ausüben, so machen wir dadurch die Tugend keineswegs einfach zur Selbstliebe; die Disciplin des Lebens giebt sich nicht allein mit diesem einen Princip ab. Dadurch, dass wir beständig in einer gewissen Weise handeln, bringen wir es, wie vorhin gesagt, so weit, dass wir so handeln müssen, selbst dann noch, wenn das, was die Ausdauer in der Handlung verursachte aufgehört hat zu wirken, ebenso wie es aufhören wird einen so grossen Einfluss auf uns auszuüben, nicht nur im Verhältniss zu den stärkeren Neigungen zur Handlung, sondern auch absolut. — Wie schon gesagt worden ist, die Strafe, ob wirklich empfunden, oder nur im Geiste vorschwebend, ob in dieser Welt ertheilt oder erst in der nächsten, ist uns behilflich Schwäche zu überwinden, denn der natürliche Abscheu gegen Schmerz und Leiden, hält uns ab einem Willensantrieb zu folgen, sobald er gesetzwidrig ist. Derselbe muss und wird seinen Halt an uns verlieren je stärker die Gewohnheit in uns wird; so wie Belohnungen, ob hier oder in der nächsten Welt, uns immer weniger wichtig erscheinen werden. Sie kommen beide nur bei einem gewissen Stadium der moralischen Entwicklung in Betracht; später haben sie keinen Werth. Hierin besteht der Ausgleich des Princips der Belohnung und der Strafe mit einer Lehre der absoluten Tugend. Die Sanctionen der Religion sind nichts als Gängelbänder für die Kinder in der Moral. Hiermit können wir die Frage betreffs des zweiten Theils des Systems des theologischen Utilitarismus, die Butler zuerst angeregt haben soll, als erledigt betrachten.

§ 3.

Gewohnheit und Wille.

Wenn die Tugend einmal zur Gewohnheit geworden ist, so wird die Gefahr, dass man die Willensantriebe auf gesetzwidrige Weise befriedigt, verringert, und zwar im Verhältniss zur Stärke der Gewohnheit; bis endlich die Gewohnheit so stark wird, dass der Besitzer wenig oder gar keine Gefahr läuft, den Versuchungen nach zugeben, die ihn früher hätten zu Falle bringen können. Es muss in dieser Entwicklung einen Zeitpunkt gegeben haben, wo die Neigungen, so oder anders zu handeln, sich das Gleichgewicht hielten. Bevor dieser Moment eintrat, war eine allerdings immer geringer werdende Gewissheit vorhanden, dass der Willensantrieb in einer gewissen Weise oder Richtung befriedigt werden würde. Nachdem jener Moment vorüber war, trat eine immer zunehmende Sicherheit ein, dass solches in der entgegengesetzten Richtung stattfinden würde. Ist dieser Indifferenzpunkt der Moment, wo Freiheit des Willens eintritt? Solches scheint nicht ganz und gar der Fall zu sein. Aus speculativen Gründen können wir einer Theorie des Determinismus huldigen. Wenden wir uns aber zur Ethik, so finden wir, dass der Begriff der Nothwendigkeit sich auf praktische Gegenstände nicht anwenden lässt, d. h. in Bezug auf diese ist Nothwendigkeit gleichsam falsch (I, 118) (with respect to them is as if it were not true). Die Schwierigkeit aber haben wir hiermit noch nicht gelöst. Wir haben unsere Antwort einfach auf einen Glauben, ein Gefühl begründet, sonst Ueberzeugung genannt. Wir glauben an eine gewisse Form von Freiheit hier, und wir verbinden sie mit dem Gedanken an Belohnung und Strafe, und fühlen, dass er nur mit Bezug auf die Freiheit der Wahl Bedeutung hat. (I, 128.)

In der Gewohnheit jedoch sehen wir eine beständige Tendenz die Freiheit der Wahl zu reduciren, Handlungen von nur einer Art möglich zu machen. Die unwillkürliche

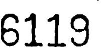
Reaction der Willensantriebe auf irgend ein Object ist verhindert worden durch die Unterwerfung des Willensantriebes einer Macht, die zwischen den Affecten unterscheidet und lieber den einen Weg einschlägt als einen andern, ganz ohne Rücksicht auf die Stärke des gegenwärtigen Willensantriebes. Eine solche Unterscheidung muss es geben; denn alle Schlechtigkeit ist freiwillig (I, 84) (all wickedness is voluntary), und also verschieden von blossem Instinkt oder triebartigem Streben, das an sich selber gar keinen moralischen Werth hat. Alle aber sind gleich unschuldiger Natur (II, 93). Durch wiederholtes Wählen der Alternativen erlangen wir die Gewohnheit, nur in der einen Weise zu handeln, vielleicht in genau der entgegengesetzten Richtung von der vorhin erwähnten; so z. B. kann man sich irgend einer einzelnen Leidenschaft hingeben, so dass diese unsere ganze Energie in Anspruch nimmt, und wir werden unfähig als vernünftige, verantwortliche Wesen zu handeln. Auf dieselbe Weise wie wir tugendhaft werden können, können wir auch gründlich schlecht werden, und in dieser Form des Lebens ebenso bestärkt wie in irgend einer anderen. Aus unseren Gewohnheiten bildet sich unser Character, der überhaupt nichts weiter ist als unsere zu Gewohnheiten ausgebildeten Willensantriebe und allgemein thätigen Principien, als unser Wille, sobald er eine beständige Neigung in irgend einer Richtung zeigt. Ist diese Neigung in Einklang mit der Idee und der Bestimmung der menschlichen Natur, dann sind wir wirklich frei, und unser Wille wird durch unsere Leidenschaften und Affecte nicht beschränkt. Dies ist die höhere Bedeutung des Wortes Wille, die mit der Bedeutung der blossen Wahl nichts zu thun hat.*) Also können wir, was die Möglich-

*) „Wille und Character bedeuten, wenn wir vom Menschen sprechen, nicht nur das, was jene beiden Worte ausdrücken, sondern auch was die Worte Gemüth, Geschmack, Anlage, praktische Principien aussagen, jener ganze Gemüthszustand nämlich, jene Stimmung, die bewirkt, dass wir lieber so handeln als anders.“ I, 119.

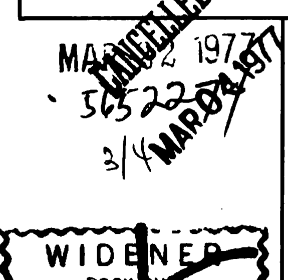
keit das Böse zu wählen angeht, sagen, dass der Character sich so bessern lässt, wiewohl wir es für unmöglich halten sollten, dass besondere Affecte ganz und gar mit dem moralischen Princip übereinstimmen. Folglich müssen wir auch zugeben, dass, obgleich endliche Wesen immer fehlen werden, die Gefahr vom rechten Pfade abzuweichen, fast unendlich verringert wird und dass sie gegen den Rest des Mangels an Uebereinstimmung zwischen den Affecten und dem Princip der Tugend völlig geschützt sind. Und doch kann man, streng genommen, kaum von ihnen sagen, dass sie sich in irgendwelcher Gefahr befinden, solange eine genügende Sicherheit da ist (I, 101). Der allerhöchste Grad der Freiheit ist der, der das Resultat unserer ganzen moralischen Entwicklung ist. Es ist die „vollkommene Liebe", die, weil sie vollkommene Uebereinstimmung unseres Willens mit dem Willen Gottes bedeutet, ein Zustand der absoluten Freiheit im eigentlichsten Sinne des Wortes sein muss. (Sermon on the Martyrdom of King Charles I.; II, 254.) Danach würde es scheinen, als ob Wahlfreiheit ein Stadium in der Entwickelung des vollkommenen Willens oder des Characters sei und ein Theil des endgültigen Zustandes, der nur in der entferntesten Zukunft erreichbar ist. So wird die metaphysische Willensfreiheit mit der psychologischen in Uebereinstimmung gebracht.

Vita.

Ich, Joseph Cullen Ayer, d. J., bin am 7. Jan. 1866 in Newton, einer Vorstadt Bostons, im Staate Massachusetts U. S. A. geboren. Mein Vater, Joseph Cullen Ayer, d. Aelt., und meine Mutter, Caroline Eliza, geb. Roberts, die noch leben, sind aus Boston gebürtig, in welcher Stadt meine Erziehung begann. Später besuchte ich die höhere Schule zu Newton. Als ich meine Studien dort zu Ende gebracht hatte, begab ich mich nach Cambridge, wo ich nach einer zweijährigen Vorbereitung das Studium der Theologie in der Episcopal Theological School begann. Hier hörte ich die Vorlesungen der Professoren D. Allen, D. Steenstra, D. Gray (†), D. Mulford (†), Nash und D. Lawrence. 1887 wurde ich zum Baccalaureus der Theologie promovirt. Meine Studien setzte ich auf der Haward University fort und nach einem zweijährigen Aufenthalt auf dem Lande als Pfarrer, kam ich nach Deutschland, wo ich auf den Universitäten zu Berlin, Halle und Leipzig studirt habe. An diesen Hochschulen habe ich die Vorlesungen der Professoren Zeller, Paulsen, Harnack, Pfleidner, von Gizycki, Lazarus, Ebbinghaus, Bellerman, Haym, B. Erdmann, Droysen, Uphues, Wundt, Heinze, Masius, Janitscheck und Anderen gehört. Die Namen dieser um mich hochverdienten Männer werde ich in dankbarster Erinnerung behalten, besonders aber Dr. Alexander, V. G. Allen und Peter H. Steenstra von der Episcopal Theological School in Cambridge.




3 2044 010 357 101


CANCELLED
MAR 4 1977